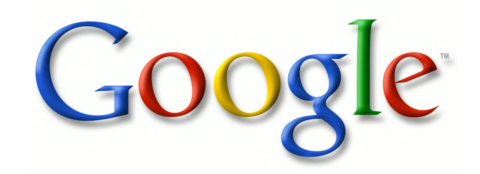
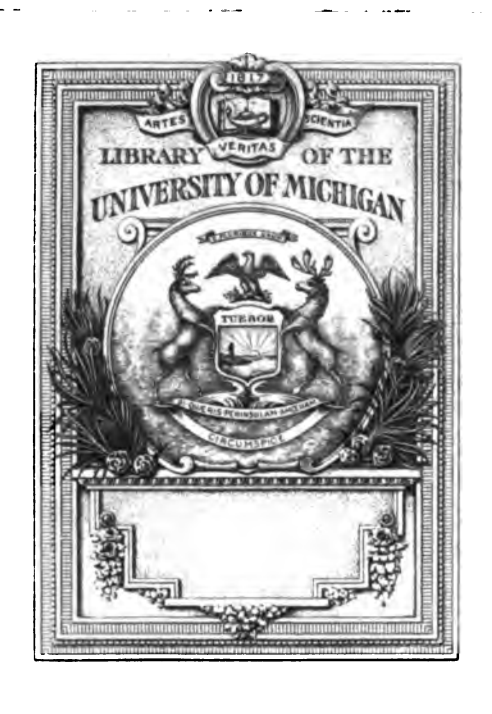
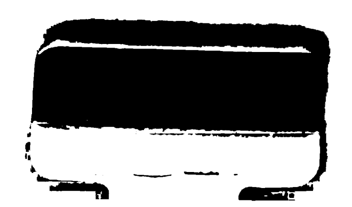
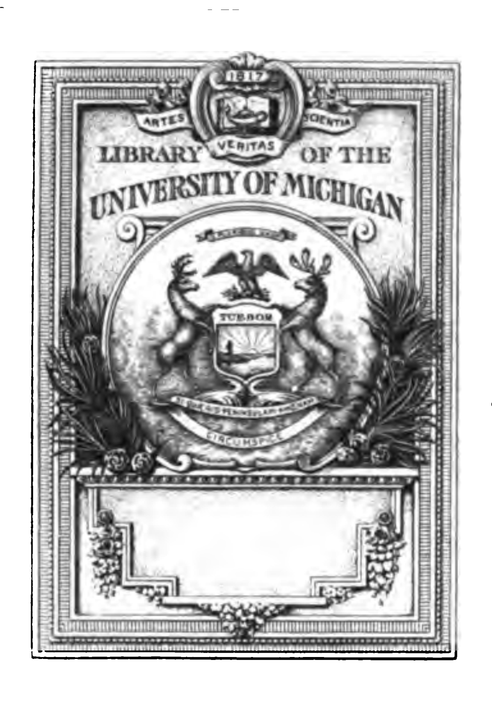
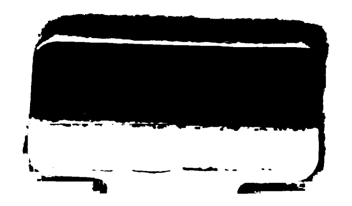

Google

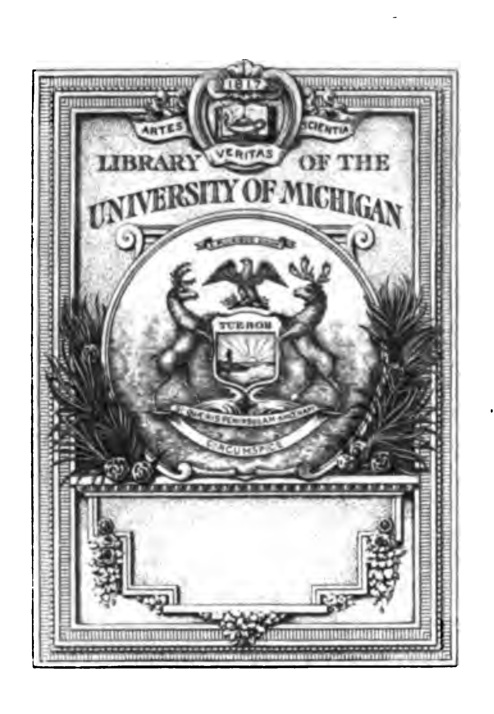


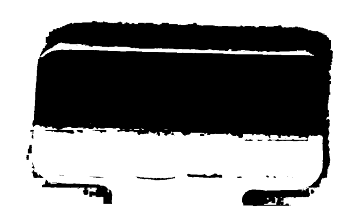

1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE




1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE




1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



ŒUVRES COMPLÈTES

DE

DIDEROT

ENCYCLOPÉDIE

LOI NATURELLE — Q

ANCIENNE MAISON J. CLAYE

PARIS. — IMPRIMERIE A. QUANTIN ET Cie,

RUE SAINT-BENOIT

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

DIDEROT

REVUES SUR LES ÉDITIONS ORIGINALES

COMPRENANT CE QUI A ÉTÉ PUBLIÉ A DIVERSES ÉPOQUES

ET LES MANUSCRITS INÉDITS
CONSERVÉS A LA BIBLIOTHÈQUE DE L'ERMITAGE

NOTICES, NOTES, TABLE ANALYTIQUE

ÉTUDE SUR DIDEROT

PAR J. ASSÉZAT

TOME SEIZIÈME



PARIS

GARNIER FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS

6, RUE DES SAINTS-PÈRES, 6

1876

DICTIONNAIRE

ENCYCLOPÉDIQUE

(SUITE)

L

LOI NATURELLE (*Morale*). La *loi naturelle* est l'ordre éternel et immuable qui doit servir de règle à nos actions. Elle est fondée sur la différence essentielle qui se trouve entre le bien et le mal. Ce qui favorise l'opinion de ceux qui refusent de reconnaître cette distinction, c'est d'un côté la difficulté que l'on rencontre quelquefois à marquer les bornes précises qui séparent la vertu et le vice ; de l'autre, la diversité d'opinions qu'on trouve parmi les savants même qui disputent entre eux pour savoir si certaines choses sont justes ou injustes, surtout en matière de politique, et enfin les *lois* diamétralement opposées les unes aux autres qu'on a faites sur toutes ces choses en divers siècles et en divers pays. Mais comme on voit dans la peinture qu'en détrempant ensemble doucement et par degrés deux couleurs opposées il arrive que de ces deux couleurs extrêmes il en résulte une couleur mitoyenne, et qu'elles se mêlent si bien ensemble, que l'œil le plus fin ne l'est pas assez pour marquer exactement où l'une finit et l'autre commence, quoique pourtant les couleurs soient aussi différentes l'une de l'autre qu'il se puisse ; ainsi quoiqu'en certains cas douteux et délicats il puisse se faire que les confins où se fait la séparation de la vertu et du vice soient très-difficiles à marquer précisément, de sorte que les hommes se sont trouvés partagés là-dessus, et que les *lois* des nations n'ont pas été partout les

mêmes, cela n'empêche pas qu'il n'y ait réellement et essentiellement une très-grande différence entre le juste et l'injuste. La distinction éternelle du bien et du mal, la règle inviolable de la justice se concilie sans peine l'approbation de tout homme qui réfléchit et qui raisonne ; car il n'y a point d'homme à qui il arrive de transgresser volontairement cette règle dans des occasions importantes, qui ne sente qu'il agit contre ses propres principes, et contre les lumières de sa raison, et qui ne se fasse là-dessus de secrets reproches. Au contraire, il n'y a point d'homme qui, après avoir agi conformément à cette règle, ne se sache gré à lui-même, et ne s'applaudisse d'avoir eu la force de résister à ces tentations, et de n'avoir fait que ce que sa conscience lui dicte être bon et juste; c'est ce que saint Paul a voulu dire dans ces paroles du Chap. II de son Épître aux Romains : *Que les Gentils, qui n'ont point de* loi, *font naturellement les choses qui sont de la* loi, *et que n'ayant point de* loi, *ils sont sur leur* loi *à eux-mêmes, qu'ils montrent l'œuvre de la* loi *écrite dans leur cœur, leur conscience leur rendant témoignage, et leurs pensées entre elles s'accusant ou s'excusant.*

Je ne disconviens pas qu'il n'y ait des gens qui, gâtés par une mauvaise éducation, perdus de débauche, et accoutumés au vice par une longue habitude, ont furieusement dépravé leurs principes naturels, et pris un tel ascendant sur leur raison, qu'ils lui imposent silence pour n'écouter que la voix de leurs préjugés, de leurs passions et de leurs cupidités. Ces gens, plutôt que de se rendre et de passer condamnation sur leur conduite, vous soutiendront impudemment qu'ils ne sauraient voir cette distinction naturelle entre le bien et le mal qu'on leur prêche tant; mais ces gens-là, quelque affreuse que soit leur dépravation, quelque peine qu'ils se donnent pour cacher au reste des hommes les reproches qu'ils se font à eux-mêmes, ne peuvent quelquefois s'empêcher de laisser échapper leur secret, et de se découvrir dans de certains moments où ils ne sont point en garde contre eux-mêmes. Il n'y a point d'homme, en effet, si scélérat et si perdu, qui, après avoir commis un meurtre hardiment et sans scrupule, n'aimât mieux, si la chose était mise à son choix, n'avoir obtenu le bien par d'autres voies que par des crimes, fût-il sûr de l'impunité. Il n'y a point d'homme imbu des principes de Hobbes, et placé dans son état

de nature, qui, toutes choses égales, n'aimât beaucoup mieux pourvoir à sa propre conservation, sans être obligé d'ôter la vie à tous ses semblables, qu'en la leur ôtant. On n'est méchant, s'il est permis de parler ainsi, qu'à son corps défendant, c'est-à-dire parce qu'on ne saurait autrement satisfaire ses désirs et contenter ses passions. Il faut être bien aveuglé pour confondre les forfaits et les horreurs avec cette vertu qui, si elle était soigneusement cultivée, ferait voir au monde la réalité des traits ingénieux dont les anciens poëtes se sont servis pour peindre l'âge d'or.

La *loi naturelle* est fondée, comme nous l'avons dit, sur la distinction essentielle qui se trouve entre le bien et le mal moral; il s'ensuit que cette *loi* n'est point arbitraire. « La *loi naturelle*, dit Cicéron, Liv. II *des Lois*, n'est point une invention de l'esprit humain, ni un établissement arbitraire que les peuples aient fait, mais l'impression de la raison éternelle qui gouverne l'univers. L'outrage que Tarquin fit à Lucrèce n'en était pas moins un crime, parce qu'il n'y avait point encore à Rome de *loi* écrite contre ces sortes de violences. Tarquin pécha contre la *loi naturelle*, qui était *loi* dans tous les temps, et non pas seulement depuis l'instant qu'elle a été écrite. Son origine est aussi ancienne que l'esprit divin : car la véritable, la primitive et la principale *loi*, n'est autre que la souveraine raison du grand Jupiter. »

Que ce soit donc une maxime pour nous incontestable que les caractères de la vertu sont écrits au fond de nos âmes : de fortes passions nous les cachent à la vérité quelques instants; mais elles ne les effacent jamais, parce qu'ils sont ineffaçables. Pour les comprendre, il n'est pas besoin de s'élever jusqu'aux cieux, ni de percer dans les abîmes; ils sont aussi faciles à saisir que les principes des arts les plus communs : il en sort de toutes parts des démonstrations, soit qu'on réfléchisse sur soi-même, ou qu'on ouvre les yeux sur ce qui s'offre à nous tous les jours. En un mot, la *loi naturelle* est écrite dans nos cœurs en caractères si beaux, avec des expressions si fortes et des traits si lumineux, qu'il n'est pas possible de la méconnaître.

LOISIR, s. m. (*Gram.*), temps vide que nos devoirs nous laissent, et dont nous pouvons disposer d'une manière agréable et honnête. Si notre éducation avait été bien faite, et qu'on nous

eût inspiré un goût vif de la vertu, l'histoire de nos *loisirs* serait la portion de notre vie qui nous ferait le plus d'honneur après notre mort, et dont nous nous ressouviendrions avec le plus de consolation sur le point de quitter la vie : ce serait celle des bonnes actions auxquelles nous nous serions portés par goût et par sensibilité, sans que rien nous y déterminât que notre propre bienfaisance.

LOUANGE, s. f. (*Morale*), c'est le discours, l'écrit ou l'action, par lesquels on relève le mérite d'une action, d'un ouvrage, d'une qualité d'un homme, ou d'un être quelconque. Tous les hommes désirent la *louange*, ou parce qu'ils ont des doutes sur leur propre mérite, et qu'elle les rassure contre le sentiment de leur faiblesse, ou parce qu'elle contribue à leur donner promptement le plus grand avantage de la société, c'est-à-dire l'estime du public. Il faut louer les jeunes gens, mais toujours avec restriction; la *louange*, comme le vin, augmente les forces quand elle n'enivre pas. Les hommes qui louent le mieux, mais qui louent rarement, sont ceux que le beau, l'agréable et l'honnête frappent partout où ils les rencontrent; le vil intérêt, pour obtenir des grâces; la plate vanité, pour obtenir grâce, prodiguent la *louange*, et l'envie la refuse. L'honnête homme relève dans les hommes ce qu'il y a de bien, ne l'exagère pas, et se tait sur les défauts ou sur les fautes; il trouve, quoi qu'en dise La Fontaine, qu'on peut trop louer, non les dieux qu'on ne tromperait pas, mais sa maîtresse et son roi qu'on tromperait.

LOUER, v. act. (*Gram. et Morale*), c'est témoigner qu'on pense avantageusement. La louange devrait toujours être l'expression de l'estime. *Louer* délicatement, c'est faire croire à la louange. Toute louange qui ne porte pas avec elle le caractère de la sincérité tient de la flatterie et du persiflage, et par conséquent indique de la malice dans celui qui la donne, et quelque sottise dans celui qui la reçoit. L'homme de sens la rejette et en ressent de l'indignation. Rien ne se prodigue plus entre les hommes que la louange; rien ne se donne avec moins de grâce. L'intérêt et la complaisance inondent de protestations, d'exagérations, de faussetés; mais l'envie et la vanité viennent presque toujours à la traverse, et répandent sur la louange un air contraint qui la rend insipide. Ce serait peut-être un paradoxe que de dire qu'il n'y a point de louange qui

ne pèche ou par le défaut de mérite en celui à qui elle est adressée, ou par défaut de connaissance en celui qui la donne; mais je sais bien que l'écorce d'une belle action, séparée du motif qui l'a inspirée, n'en fait pas le mérite, et que la valeur réelle, qui dépend de la raison secrète de celui qui agissait, et qu'on loue d'avoir agi, nous est souvent inconnue, et plus souvent encore déguisée.

Le louangeur éternel m'ennuie, le railleur impitoyable m'est odieux. *Voyez* l'article LOUANGE.

LUBRIQUE, LUBRICITÉ, s. f. (*Gram.*), termes qui désignent un penchant excessif dans l'homme pour les femmes, dans la femme pour les hommes, lorsqu'il se montre extérieurement par des actions contraires à la décence; la *lubricité* est dans les yeux, dans la contenance, dans le geste, dans le discours. Elle annonce un tempérament violent; elle promet dans la jouissance beaucoup de plaisir et peu de retenue. On dit de quelques animaux, comme les boucs, les chats, qu'ils sont *lubriques;* mais on ne dira pas qu'ils sont impudiques : il semble donc que l'impudicité soit un vice acquis, et la *lubricité* un défaut naturel. La lasciveté tient plus aux mouvements qu'à la sensation.

LUXE, s. m. (*Morale et Philosophie*), c'est l'usage qu'on fait des richesses et de l'industrie pour se procurer une existence agréable.

Le *luxe* a pour cause première ce mécontentement de notre état, ce désir d'être mieux, qui est et doit être dans tous les hommes. Il est en eux la cause de leurs passions, de leurs vertus et de leurs vices. Ce désir doit nécessairement leur faire aimer et rechercher les richesses; le désir de s'enrichir entre donc et doit entrer dans le nombre des ressorts de tout gouvernement qui n'est pas fondé sur l'égalité et la communauté des biens : or l'objet principal de ce désir doit être le *luxe;* il y a donc du *luxe* dans tous les États, dans toutes les sociétés : le sauvage a son hamac qu'il achète pour des peaux de bêtes; l'Européen a son canapé, son lit; nos femmes mettent du rouge et des diamants, les femmes de la Floride mettent du bleu et des boules de verre.

Le *luxe* a été de tout temps le sujet des déclamations des moralistes, qui l'ont censuré avec plus de morosité que de

lumière, et il est depuis quelque temps l'objet des éloges de quelques politiques qui en ont parlé plus en marchands ou en commis qu'en philosophes et en hommes d'État.

Ils ont dit que le *luxe* contribuait à la population.

L'Italie, selon Tite-Live, dans le temps du plus haut degré de la grandeur et du *luxe* de la république romaine, était de plus de moitié moins peuplée que lorsqu'elle était divisée en petites républiques presque sans *luxe* et sans industrie.

Ils ont dit que le *luxe* enrichissait les États.

Il y a peu d'États où il y ait un plus grand *luxe* qu'en Portugal; et le Portugal, avec les ressources de son sol, de sa situation et de ses colonies, est moins riche que la Hollande, qui n'a pas les mêmes avantages, et dans les mœurs de laquelle règnent encore la frugalité et la simplicité.

Ils ont dit que le *luxe* facilitait la circulation des monnaies.

La France est aujourd'hui une des nations où règne le plus grand *luxe*, et on s'y plaint avec raison du défaut de circulation dans les monnaies, qui passent des provinces dans la capitale, sans refluer également de la capitale dans les provinces.

Ils ont dit que le *luxe* adoucissait les mœurs, et qu'il répandait les vertus privées.

Il y a beaucoup de *luxe* au Japon, et les mœurs y sont toujours atroces. Il y avait plus de vertus privées dans Rome et dans Athènes, plus de bienfaisance et d'humanité dans le temps de leur pauvreté que dans le temps de leur *luxe*.

Ils ont dit que le *luxe* était favorable aux progrès des connaissances et des beaux-arts.

Quels progrès les beaux-arts et les connaissances ont-ils faits chez les Sybarites, chez les Lydiens, et chez les Tonquinois?

Ils ont dit que le *luxe* augmentait également la puissance des nations et le bonheur des citoyens.

Les Perses sous Cyrus avaient peu de *luxe*, et ils subjuguèrent les riches et industrieux Assyriens. Devenus riches, et celui des peuples où le *luxe* régnait le plus, les Perses furent subjugués par les Macédoniens, peuple pauvre. Ce sont des sauvages qui ont renversé ou usurpé les empires des Romains, des califes de l'Inde et de la Chine. Quant au bonheur du

citoyen, si le *luxe* donne un plus grand nombre de commodités et de plaisirs, vous verrez, en parcourant l'Europe et l'Asie, que ce n'est pas du moins au plus grand nombre des citoyens.

Les censeurs du *luxe* sont également contredits par les faits.

Ils disent qu'il n'y a jamais de *luxe* sans une extrême inégalité dans les richesses, c'est-à-dire sans que le peuple soit dans la misère, et un petit nombre d'hommes dans l'opulence; mais cette disproportion ne se trouve pas toujours dans les pays du plus grand *luxe*, elle se trouve en Pologne et dans d'autres pays qui ont moins de *luxe* que Berne et Genève, où le peuple est dans l'abondance.

Ils disent que le *luxe* fait sacrifier les arts utiles aux agréables, et qu'il ruine les campagnes en rassemblant les hommes dans les villes.

La Lombardie et la Flandre sont remplies de *luxe* et de belles villes; cependant les laboureurs y sont riches, les campagnes y sont cultivées et peuplées. Il y a peu de *luxe* en Espagne, et l'agriculture y est négligée; la plupart des arts utiles y sont encore ignorés.

Ils disent que le *luxe* contribue à la dépopulation.

Depuis un siècle le *luxe* et la population de l'Angleterre sont augmentés dans la même proportion; elle a de plus peuplé des colonies immenses.

Ils disent que le *luxe* amollit le courage.

Sous les ordres de Luxembourg, de Villars et du comte de Saxe, les Français, le peuple du plus grand *luxe* connu, se sont montrés le plus courageux. Sous Sylla, sous César, sous Lucullus, le *luxe* prodigieux des Romains porté dans leurs armées n'avait rien ôté à leur courage.

Ils disent que le *luxe* éteint les sentiments d'honneur et d'amour de la patrie.

Pour prouver le contraire, je citerai l'esprit d'honneur et le *luxe* des Français dans les belles années de Louis XIV, et ce qu'ils sont depuis; je citerai le fanatisme de patrie, l'enthousiasme de vertu, l'amour de la gloire, qui caractérisent dans ce moment la nation anglaise.

Je ne prétends pas rassembler ici tout le bien et le mal qu'on a dit du *luxe*, je me borne à dire le principal, soit des

éloges, soit des censures, et à montrer que l'histoire contredit les uns et les autres.

Les philosophes les plus modérés qui ont écrit contre le *luxe* ont prétendu qu'il n'était funeste aux États que par son excès, et ils ont placé cet excès dans le plus grand nombre de ses objets et de ses moyens, c'est-à-dire dans le nombre et la perfection des arts, à ce moment des plus grands progrès de l'industrie, qui donne aux nations l'habitude de jouir d'une multitude de commodités et de plaisirs, et qui les leur rend nécessaires. Enfin, ces philosophes n'ont vu les dangers du *luxe* que chez les nations les plus riches et les plus éclairées; mais il n'a pas été difficile aux philosophes, qui avaient plus de logique et d'humeur que ces hommes modérés, de leur prouver que le *luxe* avait été vicieux chez des nations pauvres et presque barbares; et de conséquence en conséquence, pour faire éviter à l'homme les inconvénients du *luxe*, on a voulu le replacer dans les bois et dans un certain état primitif qui n'a jamais été et ne peut être.

Les apologistes du *luxe* n'ont jusqu'à présent rien répondu de bon à ceux qui, en suivant le fil des événements, les progrès et la décadence des empires, ont vu le *luxe* s'élever par degrés avec les nations, les mœurs se corrompre, et les empires s'affaiblir, décliner et tomber.

On a les exemples des Égyptiens, des Perses, des Grecs, des Romains, des Arabes, des Chinois, etc., dont le *luxe* a augmenté en même temps que ces peuples ont augmenté de grandeur, et qui depuis le moment de leur plus grand *luxe* n'ont cessé de perdre de leurs vertus et de leur puissance. Ces exemples ont plus de force pour prouver les dangers du *luxe* que les raisons de ses apologistes pour le justifier : aussi l'opinion la plus générale aujourd'hui est-elle que pour tirer les nations de leur faiblesse et de leur obscurité, et pour leur donner une force, une consistance, une richesse, qui les élèvent sur les autres nations, il faut qu'il y ait du *luxe*; il faut que ce *luxe* aille toujours en croissant pour avancer les arts, l'industrie, le commerce, et pour amener les nations à ce point de maturité suivi nécessairement de leur vieillesse, et enfin de leur destruction. Cette opinion est assez générale, et même M. Hume ne s'en éloigne pas.

Comment aucun des philosophes et des politiques qui ont pris le *luxe* pour objet de leurs spéculations ne s'est-il pas dit : dans les commencements des nations, on est et on doit être plus attaché aux principes du gouvernement ; dans les sociétés naissantes, toutes les lois, tous les règlements, sont chers aux membres de cette société, si elle s'est établie librement ; et si elle ne s'est pas établie librement, toutes les lois, tous les règlements sont appuyés de la force du législateur, dont les vues n'ont point encore varié, et dont les moyens ne sont diminués ni en force ni en nombre; enfin l'intérêt personnel de chaque citoyen, cet intérêt qui combat presque partout l'intérêt général, et qui tend sans cesse à s'en séparer, a moins eu le temps et les moyens de le combattre avec avantage, il est plus confondu avec lui, et par conséquent dans les sociétés naissantes, il doit y avoir plus que dans les anciennes sociétés un esprit patriotique, des mœurs et des vertus.

Mais aussi dans le commencement des nations, la raison, l'esprit, l'industrie, ont fait moins de progrès ; il y a moins de richesses, d'arts, de *luxe*, moins de manières de se procurer par le travail des autres une existence agréable ; il y a nécessairement de la pauvreté et de la simplicité.

Comme il est dans la nature des hommes et des choses que les gouvernements se corrompent avec le temps ; et aussi dans la nature des hommes et des choses qu'avec le temps les États s'enrichissent, les arts se perfectionnent et le *luxe* augmente.

N'a-t-on pas vu comme cause et comme effet l'un de l'autre ce qui, sans être ni l'effet ni la cause l'un de l'autre, se rencontre ensemble et marche à peu près d'un pas égal ?

L'intérêt personnel, sans qu'il soit tourné en amour des richesses et des plaisirs, enfin en ces passions qui amènent le *luxe*, n'a-t-il pas, tantôt dans les magistrats, tantôt dans le souverain ou dans le peuple, fait faire des changements dans la constitution de l'État qui l'ont corrompu ? ou cet intérêt personnel, l'habitude, les préjugés, n'ont-ils pas empêché de faire des changements que les circonstances avaient rendus nécessaires ? N'y a-t-il pas enfin dans la constitution, dans l'administration, des fautes, des défauts qui, très-indépendamment du *luxe*, ont amené la corruption des gouvernements et la décadence des empires ?

Les anciens Perses, vertueux et pauvres sous Cyrus, ont conquis l'Asie, en ont pris le *luxe*, et se sont corrompus. Mais se sont-ils corrompus pour avoir conquis l'Asie, ou pour avoir pris son *luxe?* n'est-ce pas l'étendue de leur domination qui a changé leurs mœurs? N'était-il pas impossible que dans un empire de cette étendue il subsistât un bon ordre ou un ordre quelconque? La Perse ne devait-elle pas tomber dans l'abîme du despotisme? Or partout où l'on voit le despotisme, pourquoi chercher d'autres causes de corruption?

Le despotisme est le pouvoir arbitraire d'un seul sur le grand nombre par le secours d'un petit nombre; mais le despote ne peut parvenir au pouvoir arbitraire sans avoir corrompu ce petit nombre.

Athènes, dit-on, a perdu sa force et ses vertus après la guerre du Péloponnèse, époque de ses richesses et de son *luxe*. Je trouve une cause réelle de la décadence d'Athènes dans la puissance du peuple et l'avilissement du sénat; quand je vois la puissance exécutrice et la puissance législative entre les mains d'une multitude aveugle, et que je vois en même temps l'Aréopage sans pouvoir, je juge alors que la république d'Athènes ne pouvait conserver ni puissance ni bon ordre; ce fut en abaissant l'Aréopage, et non pas en édifiant les théâtres, que Périclès perdit Athènes. Quant aux mœurs de cette république, elle les conserva encore longtemps, et dans la guerre qui la détruisit elle manqua plus de prudence que de vertus, et moins de mœurs que de bon sens.

L'exemple de l'ancienne Rome, cité avec tant de confiance par les censeurs du *luxe*, ne m'embarrasserait pas davantage. Je verrais d'abord les vertus de Rome, la force et la simplicité de ses mœurs naître de son gouvernement et de sa situation : mais ce gouvernement devait donner aux Romains de l'inquiétude et de la turbulence; il leur rendait la guerre nécessaire, et la guerre entretenait en eux la force des mœurs et le fanatisme de la patrie. Je verrais que dans le temps que Carnéades vint à Rome, et qu'on y transportait les statues de Corinthe et d'Athènes, il y avait dans Rome deux partis, dont l'un devait subjuguer l'autre, dès que l'État n'aurait plus rien à craindre de l'étranger. Je verrais que le parti vainqueur, dans cet empire immense, devait nécessairement le conduire au despotisme ou

à l'anarchie; et que quand même on n'aurait jamais vu dans Rome ni le *luxe* et les richesses d'Antiochus et de Carthage, ni les philosophes et les chefs-d'œuvre de la Grèce, la république romaine n'étant constituée que pour s'agrandir sans cesse, elle serait tombée au moment de sa grandeur.

Il me semble que si, pour me prouver les dangers du *luxe*, on me citait l'Asie plongée dans le *luxe*, la misère et les vices, je demanderais qu'on me fît voir dans l'Asie, la Chine exceptée, une seule nation où le gouvernement s'occupât des mœurs et du bonheur du grand nombre de ses sujets.

Je ne serais pas plus embarrassé par ceux qui, pour prouver que le *luxe* corrompt les mœurs et affaiblit les courages, me montreraient l'Italie moderne qui vit dans le *luxe*, et qui en effet n'est pas guerrière. Je leur dirais que si l'on fait abstraction de l'esprit militaire qui n'entre pas dans le caractère des Italiens, ce caractère vaut bien celui des autres nations. Vous ne verrez nulle part plus d'humanité et de bienfaisance, nulle part la société n'a plus de charmes qu'en Italie, nulle part on ne cultive plus les vertus privées. Je dirais que l'Italie, soumise en partie à l'autorité d'un clergé qui ne prêche que la paix, et d'une république où l'objet du gouvernement est la tranquillité, ne peut absolument être guerrière. Je dirais même qu'il ne lui servirait à rien de l'être; que les hommes ni les nations n'ont que faiblement les vertus qui leur sont inutiles; que n'étant pas unie sous un seul gouvernement; enfin qu'étant située entre quatre grandes puissances, telles que le Turc, la maison d'Autriche, la France et l'Espagne, l'Italie ne pourrait, quelles que fussent ses mœurs, résister à aucune de ces puissances; elle ne doit donc s'occuper que des lois civiles, de la police, des arts, et de tout ce qui peut rendre la vie tranquille et agréable. Je conclurais que ce n'est pas le *luxe*, mais sa situation et la nature de ses gouvernements qui empêchent l'Italie d'avoir des mœurs fortes et les vertus guerrières.

Après avoir vu que le *luxe* pourrait bien n'avoir pas été la cause de la chute ou de la prospérité des empires et du caractère de certaines nations, j'examinerais si le *luxe* ne doit pas être relatif à la situation des peuples, au genre de leurs productions, à la situation et au genre de productions de leurs voisins.

Je dirais que les Hollandais, facteurs et colporteurs des nations, doivent conserver leur frugalité, sans laquelle ils ne pourraient fournir à bas prix le fret de leurs vaisseaux, et transporter les marchandises de l'univers.

Je dirais que si les Suisses tiraient de la France et de l'Italie beaucoup de vins, d'étoffes d'or et de soie, des tableaux, des statues et des pierres précieuses, ils ne tireraient pas de leur sol stérile de quoi rendre en échange à l'étranger, et qu'un grand *luxe* ne peut leur être permis que quand leur industrie aura réparé chez eux la disette des productions du pays.

En supposant qu'en Espagne, en Portugal, en France, la terre fût mal cultivée, et que les manufactures de première ou seconde nécessité fussent négligées, ces nations seraient encore en état de soutenir un grand *luxe*.

Le Portugal, par ses mines du Brésil, ses vins et ses colonies d'Afrique et d'Asie, aura toujours de quoi fournir à l'étranger, et pourra figurer entre les nations riches.

L'Espagne, quelque peu de travail et de culture qu'il y ait dans sa métropole et ses colonies, aura toujours les productions des contrées fertiles qui composent sa domination dans les deux mondes; et les riches mines du Mexique et du Potosi soutiendront chez elles le *luxe* de la cour et celui de la superstition.

La France, en laissant tomber son agriculture et ses manufactures de première ou seconde nécessité, aurait encore des branches de commerce abondantes en richesses; le poivre de l'Inde, le sucre et le café de ses colonies, ses huiles et ses vins lui fourniraient des échanges à donner à l'étranger, dont elle tirerait une partie de son *luxe*; elle soutiendrait encore ce *luxe* par ses modes : cette nation longtemps admirée de l'Europe en est encore imitée aujourd'hui. Si jamais son *luxe* était excessif, relativement au produit de ses terres et de ses manufactures de première ou seconde nécessité, ce *luxe* serait un remède à lui-même; il nourrirait une multitude d'ouvriers de mode, et retarderait la ruine de l'État.

De ces observations et de ces réflexions je conclurais que le *luxe* est contraire ou favorable à la richesse des nations, selon qu'il consomme plus ou moins le produit de leur sol et de leur industrie, ou qu'il consomme le produit du sol et de l'industrie

de l'étranger; qu'il doit avoir un plus grand ou un plus petit nombre d'objets, selon que ces nations ont plus ou moins de richesses : le *luxe* est à cet égard pour les peuples ce qu'il est pour les particuliers, il faut que la multitude des jouissances soit proportionnée aux moyens de jouir.

Je verrais que cette envie de jouir dans ceux qui ont des richesses, et l'envie de s'enrichir dans ceux qui n'ont que le nécessaire, doivent exciter les arts et toute espèce d'industrie. Voilà le premier effet de l'instinct et des passions qui nous mènent au *luxe* et du *luxe* même; ces nouveaux arts, cette augmentation d'industrie, donnent au peuple de nouveaux moyens de subsistance, et doivent par conséquent augmenter la population; sans *luxe* il y a moins d'échanges et de commerce; sans commerce les nations doivent être moins peuplées; celle qui n'a dans son sein que des laboureurs doit avoir moins d'hommes que celle qui entretient des laboureurs, des matelots, des ouvriers en étoffes. La Sicile, qui n'a que peu de *luxe*, est un des pays les plus fertiles de la terre, elle est sous un gouvernement modéré, et cependant elle n'est ni riche ni peuplée.

Après avoir vu que les passions qui inspirent le *luxe*, et le *luxe* même, peuvent être avantageux à la population et à la richesse des États, je ne vois pas encore comment ce *luxe* et ces passions doivent être contraires aux mœurs. Je ne puis cependant me dissimuler que dans quelques parties de l'univers, il y a des nations qui ont le plus grand commerce et le plus grand *luxe*, et qui perdent tous les jours de leur population et de leurs mœurs.

S'il y avait des gouvernements établis sur l'égalité parfaite, sur l'uniformité de mœurs, de manières et d'état entre tous les citoyens, tels qu'ont été à peu près les gouvernements de Sparte, de Crète et de quelques peuples qu'on nomme sauvages, il est certain que le désir de s'enrichir n'y pourrait être innocent. Quiconque y désirerait de rendre sa fortune meilleure que celle de ses concitoyens aurait déjà cessé d'aimer les lois de son pays, et n'aurait plus la vertu dans le cœur.

Mais dans nos gouvernements modernes, où la constitution de l'État et des lois civiles encouragent et assurent les propriétés; dans nos grands États, où il faut des richesses pour maintenir leur grandeur et leur puissance, il semble que qui-

conque travaille à s'enrichir soit un homme utile à l'État, et que quiconque étant riche veut jouir soit un homme raisonnable; comment donc concevoir que des citoyens, en cherchant à s'enrichir et à jouir de leurs richesses, ruinent quelquefois l'État et perdent les mœurs?

Il faut, pour résoudre cette difficulté, se rappeler les objets principaux des gouvernements.

Ils doivent assurer les propriétés de chaque citoyen; mais comme ils doivent avoir pour but la conservation du tout, les avantages du plus grand nombre, en maintenant, en excitant même dans les citoyens l'amour de la propriété, le désir d'augmenter ses propriétés et celui d'en jouir, ils doivent y entretenir, y exciter l'esprit de communauté, l'esprit patriotique; ils doivent avoir attention à la manière dont les citoyens veulent s'enrichir et à celle dont ils peuvent jouir; il faut que les moyens de s'enrichir contribuent à la richesse de l'État, et que la manière de jouir soit encore utile à l'État; chaque propriété doit servir à la communauté; le bien-être d'aucun ordre de citoyens ne doit être sacrifié au bien-être de l'autre; enfin, le *luxe* et les passions qui mènent au *luxe* doivent être subordonnés à l'esprit de communauté, aux biens de la communauté.

Les passions qui mènent au *luxe* ne sont pas les seules nécessaires dans les citoyens; elles doivent s'allier à d'autres, à l'ambition, à l'amour de la gloire, à l'honneur.

Il faut que toutes ces passions soient subordonnées à l'esprit de communauté; lui seul les maintient dans l'ordre, sans lui elles porteraient à de fréquentes injustices et feraient des ravages.

Il faut qu'aucune de ces passions ne détruise les autres, et que toutes se balancent; si le *luxe* avait éteint ces passions, il deviendrait vicieux et funeste, et alors il ne se rapporterait plus à l'esprit de communauté; mais il reste subordonné à cet esprit, à moins que l'administration ne l'en ait rendu indépendant, à moins que dans une nation où il y a des richesses, de l'industrie et du *luxe*, l'administration n'ait éteint l'esprit de communauté.

Enfin partout où je verrai le *luxe* vicieux, partout où je verrai le désir des richesses et leur usage contraire aux mœurs et

au bien de l'État, je dirai que l'esprit de communauté, cette base nécessaire sur laquelle doivent agir tous les ressorts de la société s'est anéanti par les fautes du gouvernement; je dirai que le *luxe*, utile sous une bonne administration, ne devient dangereux que par l'ignorance ou la mauvaise volonté des administrateurs, et j'examinerai le *luxe* dans les nations où l'ordre est en vigueur, et dans celles où il s'est affaibli.

Je vois d'abord l'agriculture abandonnée en Italie sous les premiers empereurs, et toutes les provinces de ce centre de l'Empire romain couvertes de parcs, de maisons de campagne, de bois plantés, de grands chemins, et je me dis qu'avant la perte de la liberté et le renversement de la constitution de l'État, les principaux sénateurs, dévorés de l'amour de la patrie, et occupés du soin d'en augmenter la force et la population, n'auraient point acheté le patrimoine de l'agriculteur pour en faire un objet de *luxe*, et n'auraient point converti leurs fermes utiles en maisons de plaisance : je suis même assuré que si les campagnes d'Italie n'avaient pas été partagées plusieurs fois entre les soldats des partis de Sylla, de César et d'Auguste, qui négligeaient de les cultiver, l'Italie, même sous les empereurs, aurait conservé plus longtemps son agriculture.

Je porte mes yeux sur des royaumes où règne le plus grand *luxe*, et où les campagnes deviennent des déserts; mais avant d'attribuer ce malheur au *luxe* des villes, je me demande quelle a été la conduite des administrateurs de ces royaumes; et je vois de cette conduite naître la dépopulation attribuée au *luxe*, j'en vois naître les abus du *luxe* même.

Si dans ces pays on a surchargé d'impôts et de corvées les habitants de la campagne; si l'abus d'une autorité légitime les a tenus souvent dans l'inquiétude et dans l'avilissement; si des monopoles ont arrêté le débit de leurs denrées; si on a fait ces fautes et d'autres dont je ne veux point parler, une partie des habitants des campagnes a dû les abandonner pour chercher la subsistance dans les villes; ces malheureux y ont trouvé le *luxe*, et en se consacrant à son service, ils ont pu vivre dans leur patrie. Le *luxe* en occupant dans les villes les habitants de la campagne n'a fait que retarder la dépopulation de l'État; je dis retarder et non empêcher, parce que les mariages sont rares dans des campagnes misérables, et plus rares encore parmi

l'espèce d'hommes qui se réfugient de la campagne dans les villes : ils arrivent pour apprendre à travailler aux arts de *luxe*, et il leur faut un temps considérable avant qu'ils se soient mis en état d'assurer par leur travail la subsistance d'une famille; ils laissent passer les moments où la nature sollicite fortement à l'union des deux sexes, et le libertinage vient encore les détourner d'une union légitime. Ceux qui prennent le parti de se donner un maître sont toujours dans une situation incertaine, ils n'ont ni le temps ni la volonté de se marier; mais si quelqu'un d'eux fait un établissement, il en a l'obligation au *luxe* et à la prodigalité de l'homme opulent.

L'oppression des campagnes suffit pour avoir établi l'extrême inégalité des richesses dont on attribue l'origine au *luxe*, quoique lui seul au contraire puisse établir une sorte d'équilibre entre les fortunes : le paysan opprimé cesse d'être propriétaire, il vend le champ de ses pères au maître qu'il s'est donné, et tous les biens de l'État passent insensiblement dans un plus petit nombre de mains.

Dans un pays où le gouvernement tombe dans de si grandes erreurs, il ne faut pas de *luxe* pour éteindre l'amour de la patrie ou la faire haïr au citoyen malheureux; on apprend aux autres qu'elle est indifférente pour ceux qui la conduisent, et c'est assez pour que personne ne l'aime plus avec passion.

Il y a des pays où le gouvernement a pris encore d'autres moyens pour augmenter l'inégalité des richesses, et dans lesquels on a donné, on a continué des priviléges exclusifs aux entrepreneurs de plusieurs manufactures, à quelques citoyens pour faire valoir des colonies, et à quelques compagnies, pour faire seuls un riche commerce. Dans d'autres pays, à ces fautes on a ajouté celle de rendre lucratives à l'excès les charges de finance qu'il fallait honorer.

On a par tous ces moyens donné naissance à des fortunes odieuses et rapides : si les hommes favorisés qui les ont faites n'avaient pas habité la capitale avant d'être riches, ils y seraient venus depuis comme au centre du pouvoir et des plaisirs; il ne leur reste à désirer que du crédit et des jouissances, et c'est dans la capitale qu'ils viennent les chercher : il faut voir ce que doit produire la réunion de tant d'hommes opulents dans le même lieu.

Les hommes dans la société se comparent continuellement les uns aux autres; ils tentent sans cesse à établir dans leur propre opinion, et ensuite dans celle des autres, l'idée de leur supériorité : cette rivalité devient plus vive entre les hommes qui ont un mérite du même genre; or il n'y a qu'un gouvernement qui ait rendu, comme celui de Sparte, les richesses inutiles, où les hommes puissent ne pas se faire un mérite de leurs richesses; dès qu'ils s'en font un mérite, ils doivent faire des efforts pour paraître riches; il doit donc s'introduire dans toutes les conditions une dépense excessive pour la fortune de chaque particulier, et un *luxe* qu'on appelle de bienséance : sans un immense superflu chaque condition se croit misérable.

Il faut observer que dans presque toute l'Europe l'émulation de paraître riche et la considération pour les richesses ont dû s'introduire indépendamment des causes si naturelles dont je viens de parler; dans les temps de barbarie où le commerce était ignoré, et où les manufactures grossières n'enrichissaient pas les fabricants, il n'y avait de richesses que les fonds de terre, les seuls hommes opulents étaient les grands propriétaires; or ces grands propriétaires étaient des *seigneurs de fiefs.* Les lois des fiefs, le droit de posséder seuls certains biens maintenaient les richesses entre les mains des nobles; mais les progrès du commerce, de l'industrie et du *luxe* ayant créé, pour ainsi dire, un nouveau genre de richesses qui furent le partage du roturier, le peuple, accoutumé à respecter l'opulence dans ses supérieurs, la respecta dans ses égaux; ceux-ci crurent s'égaler aux grands en imitant leur faste; les grands crurent voir tomber la hiérarchie qui les élevait au-dessus du peuple, ils augmentèrent leur dépense pour conserver leurs distinctions; c'est alors que le *luxe* de bienséance devint onéreux pour tous les états et dangereux pour les mœurs. Cette situation des hommes fit dégénérer l'envie de s'enrichir en excessive cupidité; elle devint dans quelques pays la passion dominante, et fit taire les passions nobles qui ne devaient point la détruire, mais lui commander.

Quand l'extrême cupidité remue tous les cœurs, les enthousiasmes vertueux disparaissent; cette extrême cupidité ne va point sans l'esprit de propriété le plus excessif; l'âme s'éteint alors, car elle s'éteint quand elle se concentre.

Le gouvernement, embarrassé, ne peut plus récompenser que par des sommes immenses ceux qu'il récompensait par de légères marques d'honneur.

Les impôts multipliés se multiplient encore, et pèsent sur les fonds de terre et sur l'industrie nécessaire, qu'il est plus aisé de taxer que le *luxe*, soit que par ses continuelles vicissitudes il échappe au gouvernement, soit que les hommes les plus riches aient le crédit de s'affranchir des impôts; il est moralement impossible qu'ils n'aient pas plus de crédit qu'ils ne devraient en avoir; plus leurs fortunes sont fondées sur des abus et ont été excessives et rapides, plus ils ont besoin de crédit et de moyens d'en obtenir. Ils cherchent et réussissent à corrompre ceux qui sont faits pour les réprimer.

Dans une république, ils tentent les magistrats, les administrateurs; dans une monarchie, ils présentent des plaisirs et des richesses à cette noblesse, dépositaire de l'esprit national et des mœurs, comme les corps de magistrature sont les dépositaires des lois.

Un des effets du crédit des hommes riches quand les richesses sont inégalement partagées, un effet de l'usage fastueux des richesses, un effet du besoin qu'on a des hommes riches, de l'autorité qu'ils prennent, des agréments de leur société, c'est la confusion des rangs dont j'ai déjà dit un mot ; alors se perdent le ton, la décence, les distinctions de chaque état, qui servent plus qu'on ne pense à conserver l'esprit de chaque état; quand on ne tient plus aux marques de son rang, on n'est plus attaché à l'ordre général; c'est quand on ne veut pas remplir les devoirs de son état qu'on néglige un extérieur, un ton, des manières qui rappelleraient l'idée de ces devoirs aux autres et à soi-même. D'ailleurs on ne conduit le peuple ni par des raisonnements, ni par des définitions; il faut imposer à ses sens, et lui annoncer par des marques distinctives son souverain, les grands, les magistrats, les ministres de la religion; il faut que leur extérieur annonce la puissance, la bonté, la gravité, la sainteté, ce qu'est ou ce que doit être un homme d'une certaine classe, le citoyen revêtu d'une certaine dignité : par conséquent, l'emploi des richesses qui donnerait au magistrat l'équipage d'un jeune seigneur, l'attirail de la mollesse et la parure affectée au guerrier, l'air de la dissipation au prêtre,

le cortége de la grandeur au simple citoyen, affaiblirait nécessairement dans le peuple l'impression que doit faire sur lui la présence des hommes destinés à le conduire, et avec les bienséances de chaque état, on verrait s'effacer jusqu'à la moindre trace de l'ordre général, rien ne pourrait rappeler les riches à des devoirs, et tout les avertirait de jouir.

Il est moralement nécessaire que l'usage des richesses soit contraire au bon ordre et aux mœurs. Quand les richesses sont acquises sans travail ou par des abus, les nouveaux riches se donnent promptement la jouissance d'une fortune rapide, et d'abord s'accoutument à l'inaction et au besoin des dissipations frivoles : odieux à la plupart de leurs concitoyens, auxquels ils ont été injustement préférés, aux fortunes desquels ils ont été des obstacles, ils ne cherchent point à obtenir d'eux ce qu'ils ne pourraient en espérer, l'estime et la bienveillance ; ce sont surtout les fortunes des monopoleurs, des administrateurs et receveurs des fonds publics qui sont les plus odieuses, et par conséquent celles dont on est le plus tenté d'abuser. Après avoir sacrifié la vertu et la réputation de probité au désir de s'enrichir, on ne s'avise guère de faire de ses richesses un usage vertueux, on cherche à couvrir sous le faste et les décorations du *luxe* l'origine de sa famille et celle de sa fortune, on cherche à perdre dans les plaisirs le souvenir de ce qu'on a fait et de ce qu'on a été.

Sous les premiers empereurs, des hommes d'une autre classe que ceux dont je viens de parler étaient rassemblés dans Rome où ils venaient apporter les dépouilles des provinces assujetties; les patriciens se succédaient dans les gouvernements de ces provinces, beaucoup même ne les habitaient pas, et se contentaient d'y faire quelques voyages; le questeur pillait pour lui et pour le proconsul que les empereurs aimaient à retenir dans Rome, surtout s'il était d'une famille puissante; là le patricien n'avait à espérer ni crédit ni part au gouvernement qui était entre les mains des affranchis, il se livrait donc à la mollesse et aux plaisirs ; on ne trouvait plus rien de la force et de la fierté de l'ancienne Rome dans des sénateurs qui achetaient la sécurité par l'avilissement; ce n'était pas le *luxe* qui les avait avilis, c'était la tyrannie; comme la passion des spectacles n'aurait pas fait monter sur le théâtre les sénateurs et

les empereurs, si l'oubli parfait de tout ordre, de toute décence et de toute dignité n'avait précédé et amené cette passion.

S'il y avait des gouvernements où le législateur aurait trop fixé les grands dans la capitale ; s'ils avaient des charges, des commandements, etc., qui ne leur donneraient rien à faire; s'ils n'étaient pas obligés de mériter par de grands services leurs places et leurs honneurs ; si on n'excitait pas en eux l'émulation du travail et des vertus ; si enfin on leur laissait oublier ce qu'ils doivent à la patrie, contents des avantages de leurs richesses et de leur rang, ils en abuseraient dans l'oisiveté.

Dans plusieurs pays de l'Europe, il y a une sorte de propriété qui ne demande au propriétaire ni soins économiques, ni entretien, je veux parler des dettes nationales, et cette sorte de biens est encore très-propre à augmenter, dans les grandes villes, les désordres qui sont les effets nécessaires d'une extrême opulence unie à l'oisiveté.

De ces abus, de ces fautes, de cet état des choses dans les nations, voyez quel caractère le *luxe* doit prendre, et quels doivent être les caractères des différents ordres d'une nation.

Chez les habitants de la campagne, il n'y a nulle élévation dans les sentiments, il y a peu de ce courage qui tient à l'estime de soi-même, au sentiment de ses forces ; leurs corps ne sont point robustes, ils n'ont nul amour pour la patrie, qui n'est pour eux que le théâtre de leur avilissement et de leurs larmes; chez les artisans des villes il y a la même bassesse d'âme, ils sont trop près de ceux qui les méprisent pour s'estimer eux-mêmes; leurs corps, énervés par les travaux sédentaires, sont peu propres à soutenir les fatigues. Les lois qui, dans un gouvernement bien réglé, font la sécurité de tous, dans un gouvernement où le grand nombre gémit sous l'oppression, ne sont pour ce grand nombre qu'une barrière qui lui ôte l'espérance d'un meilleur état; il doit désirer une plus grande licence plutôt que le rétablissement de l'ordre : voilà le peuple, voici les autres classes.

Celle de l'état intermédiaire, entre le peuple et les grands, composée des principaux artisans du *luxe*, des hommes de finance et de commerce, et de presque tous ceux qui occupent les secondes places de la société, travaille sans cesse pour passer d'une fortune médiocre à une plus grande; l'intrigue et

la friponnerie sont souvent ses moyens : lorsque l'habitude des sentiments honnêtes ne retient plus dans de justes bornes la cupidité et l'amour effréné de ce qu'on appelle plaisirs, lorsque le bon ordre et l'exemple n'impriment pas le respect et l'amour de l'honnêteté, le second ordre de l'État réunit ordinairement les vices du premier et du dernier.

Pour les grands, riches sans fonctions, décorés sans occupations, ils n'ont pour mobile que la fuite de l'ennui, qui, ne donnant pas même des goûts, fait passer l'âme d'objets en objets, qui l'amusent sans la remplir et sans l'occuper ; on a dans cet état non des enthousiasmes, mais des engouements pour tout ce qui promet un plaisir ; dans ce torrent de modes, de fantaisies, d'amusements, dont aucun ne dure, et dont l'un détruit l'autre, l'âme perd jusqu'à la force de jouir, et devient aussi incapable de sentir le grand et le beau que de le produire ; c'est alors qu'il n'est plus question de savoir lequel est le plus estimable de Corbulon ou de Thraséas, mais si on donnera la préférence à Pylade ou à Bathylle ; c'est alors qu'on abandonne la *Médée* d'Ovide, le *Thyeste* de Varus, et les pièces de Térence pour les farces de Labérius ; les talents politiques et militaires tombent peu à peu, ainsi que la philosophie, l'éloquence et tous les arts d'imitation : des hommes frivoles qui ne font que jouir ont épuisé le beau et cherchent l'extraordinaire ; alors il entre de l'incertain, du recherché, du puéril dans les idées de la perfection ; de petites âmes, qu'étonnent et humilient le grand et le fort, leur préfèrent le petit, le bouffon, le ridicule, l'affecté ; les talents qui sont le plus encouragés sont ceux qui flattent les vices et le mauvais goût, et ils perpétuent ce désordre général que n'a point amené le *luxe*, mais qui a corrompu le *luxe* et les mœurs.

Le *luxe* désordonné se détruit lui-même, il épuise ses sources, il tarit ses canaux.

Les hommes oisifs qui veulent passer sans intervalle d'un objet de *luxe* à l'autre vont chercher les productions et l'industrie de toutes les parties du monde ; les ouvrages de leurs nations passent de mode chez eux, et les artisans y sont découragés ; l'Égypte, les côtes d'Afrique, la Grèce, la Syrie, l'Espagne, servaient au *luxe* des Romains sous les premiers empereurs, et ne lui suffisaient pas.

Le goût d'une dépense excessive répandu dans toutes les classes des citoyens porte les ouvriers à exiger un prix excessif de leurs ouvrages. Indépendamment de ce goût de dépense, ils sont forcés de hausser le prix de la main-d'œuvre, parce qu'ils habitent les grandes villes, des villes opulentes, où les denrées nécessaires ne sont jamais à bon marché; bientôt des nations plus pauvres, et dont les mœurs sont plus simples, font les mêmes choses; et les débitant à un prix plus bas, elles les débitent de préférence. L'industrie de la nation même, l'industrie du *luxe* diminue, sa puissance s'affaiblit, ses villes se dépeuplent, ses richesses passent à l'étranger, et d'ordinaire il lui reste de la mollesse, de la langueur, et de l'habitude à l'esclavage.

Après avoir vu quel est le caractère d'une nation où règnent certains abus dans le gouvernement; après avoir vu que les vices de cette nation sont moins les effets du *luxe* que de ces abus, voyons ce que doit être l'esprit national d'un peuple qui rassemble chez lui tous les objets possibles du plus grand *luxe*, mais que sait maintenir dans l'ordre un gouvernement sage et vigoureux, également attentif à conserver les véritables richesses de l'État et les mœurs.

Ces richesses et ces mœurs sont le fruit de l'aisance du grand nombre, et surtout de l'attention extrême de la part du gouvernement à diriger toutes ses opérations pour le bien général, sans acception ni de classes ni de particuliers, et de se parer sans cesse aux yeux du public de ces intentions vertueuses.

Partout ce grand nombre est ou doit être composé des habitants de la campagne, des cultivateurs; pour qu'ils soient dans l'aisance, il faut qu'ils soient laborieux; pour qu'ils soient laborieux, il faut qu'ils aient l'espérance que leur travail leur procurera un état agréable; il faut aussi qu'ils en aient le désir. Les peuples tombés dans le découragement se contentent volontiers du simple nécessaire, ainsi que les habitants de ces contrées fertiles où la nature donne tout, et où tout languit, si le législateur ne sait point introduire la vanité et à la suite un peu de *luxe*. Il faut qu'il y ait dans les villages, dans les plus petits bourgs, des manufactures d'ustensiles, d'étoffes, etc., nécessaires à l'entretien et même à la parure grossière des

habitants de la campagne; ces manufactures y augmenteront encore l'aisance de la population. C'était le projet du grand Colbert, qu'on a trop accusé d'avoir voulu faire des Français une nation seulement commerçante.

Lorsque les habitants de la campagne sont bien traités, insensiblement le nombre des propriétaires s'augmente parmi eux : on y voit diminuer l'extrême distance et la vile dépendance du pauvre au riche; de là ce peuple a des sentiments élevés, du courage, de la force d'âme, des corps robustes, l'amour de la patrie, du respect, de l'attachement pour des magistrats, pour un prince, un ordre, des lois auxquelles il doit son bien-être et son repos : il tremble moins devant son seigneur, mais il craint sa conscience, la perte de ses biens, de son honneur et de sa tranquillité. Il vendra chèrement son travail aux riches, et on ne verra pas le fils de l'honorable laboureur quitter si facilement le noble métier de ses pères pour aller se souiller des livrées et du mépris de l'homme opulent.

Si l'on n'a point accordé les privilèges exclusifs dont j'ai parlé, si le système des finances n'entasse point les richesses, si le gouvernement ne favorise pas la corruption des grands, il y aura moins d'hommes opulents fixés dans la capitale, et ceux qui s'y fixeront n'y seront pas oisifs; il y aura peu de grandes fortunes, et aucune de rapide: les moyens de s'enrichir, partagés entre un plus grand nombre de citoyens, auront naturellement divisé les richesses; l'extrême pauvreté et l'extrême richesse seront également rares.

Lorsque les hommes accoutumés au travail sont parvenus lentement et par degrés à une grande fortune, ils conservent le goût du travail, peu de plaisirs les délassent parce qu'ils jouissent du travail même, et qu'ils ont pris longtemps, dans les occupations assidues et l'économie d'une fortune modérée, l'amour de l'ordre et la modération dans les plaisirs.

Lorsque les hommes sont parvenus à la fortune par des moyens honnêtes, ils conservent leur honnêteté, ils conservent ce respect pour soi-même qui ne permet pas qu'on se livre à mille fantaisies désordonnées; lorsqu'un homme par l'acquisition de ses richesses a servi ses concitoyens, en apportant de nouveaux fonds à l'État, ou en faisant fleurir un genre d'in-

dustrie utile, il sait que sa fortune est moins enviée qu'honorée; et, comptant sur l'estime et la bienveillance de ses concitoyens, il veut conserver l'une et l'autre.

Il y aura dans le peuple des villes et un peu dans celui des campagnes une certaine recherche de commodités et même un *luxe* de bienséance, mais qui tiendra toujours à l'utile; et l'amour de ce *luxe* ne dégénérera jamais en une folle émulation.

Il y règnera dans la seconde classe des citoyens un esprit d'ordre et cette aptitude à la discussion que prennent naturellement les hommes qui s'occupent de leurs affaires ; cette classe de citoyens cherchera du solide dans ses amusements même : fière, parce que de mauvaises mœurs ne l'auront point avilie, jalouse des grands qui ne l'auront point corrompue, elle veillera sur leur conduite, elle sera flattée de les éclairer, et ce sera d'elle que partiront des lumières qui tomberont sur le peuple et remonteront vers les grands.

Ceux-ci auront des devoirs; ce sera dans les armées et sur la frontière qu'apprendront la guerre ceux qui se consacreront à ce métier, qui est leur état; ceux qui se destineront à quelques parties du gouvernement s'en instruiront longtemps avec assiduité, avec application; et si des récompenses pécuniaires ne sont jamais entassées sur ceux même qui auront rendu les plus grands services; si les grandes places, les gouvernements, les commandements ne sont jamais donnés à la naissance sans les services; s'ils ne sont jamais sans fonctions, les grands ne perdront pas dans un *luxe* oisif et frivole leur sentiment et la faculté de s'éclairer: moins tourmentés par l'ennui, ils n'épuiseront ni leur imagination ni celle de leurs flatteurs à la recherche de plaisirs puérils et de modes fantastiques; ils n'étaleront pas un faste excessif, parce qu'ils auront des prérogatives réelles et un mérite véritable dont le public leur tiendra compte. Moins rassemblés, et voyant à côté d'eux moins d'hommes opulents, ils ne porteront point à l'excès leur *luxe* de bienséance: témoins de l'intérêt que le gouvernement prend au maintien de l'ordre et au bien de l'État, ils seront attachés à l'un et à l'autre; ils inspireront l'amour de la patrie et tous les sentiments d'un honneur vertueux et sévère; ils seront attachés à la décence des mœurs, ils auront le maintien et le ton de leur état.

Alors ni la misère ni le besoin d'une dépense excessive n'empêchent point les mariages, et la population augmente; on se soutient ainsi que le *luxe* et les richesses de la nation ; ce *luxe* est de représentation, de commodité et de fantaisie; il rassemble dans ces différents genres tous les arts simplement utiles et tous les beaux-arts; mais retenu dans de justes bornes par l'esprit de communauté, par l'application aux devoirs, et par des occupations qui ne laissent personne dans le besoin continu des plaisirs, il est divisé ainsi que les richesses; et toutes les manières de jouir, tous les objets les plus opposés ne sont point rassemblés chez le même citoyen. Alors les différentes branches de *luxe*, ses différents objets se placent selon la différence des états : le militaire aura de belles armés et des chevaux de prix; il aura de la recherche dans l'équipement de la troupe qui lui sera confiée: le magistrat conservera dans son *luxe* la gravité de son état; son *luxe* aura de la dignité, de la modération : le négociant, l'homme de finance, auront de la recherche dans les commodités: tous les états sentiront le prix des beaux-arts et en jouiront; mais alors ces beaux-arts ramènent encore l'esprit des citoyens aux sentiments patriotiques et aux véritables vertus: ils ne sont pas seulement pour eux des objets de dissipation, ils leur présentent des leçons et des modèles. Des hommes riches dont l'âme est élevée élèvent l'âme des artistes; ils ne leur demandent pas une Galatée maniérée, de petits Daphnis, une Madeleine, un Jérôme; mais ils leur proposent de représenter Saint-Hilaire blessé dangereusement, qui montre à son fils le grand Turenne perdu pour la patrie.

Tel fut l'emploi des beaux-arts dans la Grèce avant que les gouvernements s'y fussent corrompus: c'est ce qu'ils sont encore souvent en Europe chez les nations éclairées qui ne se sont pas écartées des principes de leur constitution. La France fait faire un tombeau par Pigalle au général qui vient de la couvrir de gloire: ses temples sont remplis de monuments érigés en faveur des citoyens qui l'ont honorée, et ses peintres ont souvent sanctifié leurs pinceaux par les portraits des hommes vertueux. L'Angleterre a fait bâtir le château de Bleinheim à la gloire du duc de Marlborough : ses poëtes et ses orateurs célèbrent continuellement leurs concitoyens illustres, déjà si récom-

pensés par le cri de la nation et par les honneurs que leur rend le gouvernement. Quelle force, quels sentiments patriotiques, quelle élévation, quel amour de l'honnêteté, de l'ordre et de l'humanité, n'inspirent pas les poésies des Corneille, des Addison, des Pope, des Voltaire! Si quelque poëte chante quelquefois la mollesse et la volupté, ses vers deviennent les expressions dont se sert un peuple heureux dans les moments d'une ivresse passagère qui n'ôte rien à ses occupations et à ses devoirs.

L'éloquence reçoit des sentiments d'un peuple bien gouverné; par sa force et ses charmes elle rallumerait les sentiments patriotiques dans les moments où ils seraient prêts à s'éteindre. La philosophie, qui s'occupe de la nature de l'homme, de la politique et des mœurs, s'empresse à répandre des lumières utiles sur toutes les parties de l'administration, à éclairer sur les principaux devoirs, à montrer aux sociétés leurs fondements solides, que l'erreur seule pourrait ébranler. Ranimons encore en nous l'amour de la patrie, de l'ordre, des lois, et les beaux-arts cesseront de se profaner, en se dévouant à la superstition et au libertinage; ils choisiront des sujets utiles aux mœurs, et ils les traiteront avec force et avec noblesse.

L'emploi des richesses dicté par l'esprit patriotique ne se borne pas au vil intérêt personnel et à de fausses et de puériles jouissances : le *luxe* alors ne s'oppose pas aux devoirs de père, d'époux, d'ami et d'homme. Le spectacle de deux jeunes gens pauvres qu'un homme riche vient d'unir par le mariage, quand il les voit contents sur la porte de leur chaumière, lui fait un plaisir plus sensible, plus pur et plus durable, que le spectacle du groupe de Salmacis et d'Hermaphrodite placé dans ses jardins. Je ne crois pas que dans un État bien administré et où, par conséquent, règne l'amour de la patrie, les plus beaux magots de la Chine rendent aussi heureux leurs possesseurs que le serait le citoyen qui aurait volontairement contribué de ses trésors à la réparation d'un chemin public.

L'excès du *luxe* n'est pas dans la multitude de ses objets et de ses moyens ; le *luxe* est rarement excessif en Angleterre, quoiqu'il y ait chez cette nation tous les genres de plaisirs que l'industrie peut ajouter à la nature, et beaucoup de riches par-

ticuliers qui se procurent ces plaisirs. Il ne l'est devenu en France que depuis que les malheurs de la guerre de 1700 ont mis du désordre dans les finances et ont été la cause de quelques abus. Il y avait plus de *luxe* dans les belles années du siècle de Louis XIV qu'en 1720, et en 1720 ce *luxe* avait plus d'excès.

Le *luxe* est excessif dans toutes les occasions où les particuliers sacrifient à leur faste, à leur commodité, à leur fantaisie, leurs devoirs ou les intérêts de la nation; et les particuliers ne sont conduits à cet excès que par quelques défauts dans la constitution de l'État, ou par quelques fautes dans l'administration. Il n'importe à cet égard que les nations soient riches ou pauvres, éclairées ou barbares, quand on n'entretiendra point chez elles l'amour de la patrie et les passions utiles; les mœurs y seront dépravées, et le *luxe* y prendra le caractère des mœurs : il y aura dans le peuple faiblesse, paresse, langueur, découragement. L'empire de Maroc n'est ni policé, ni éclairé, ni riche; et quelques fanatiques stipendiés par l'empereur, en opprimant le peuple en son nom et pour eux, ont fait de ce peuple un vil troupeau d'esclaves. Sous les règnes faibles et pleins d'abus de Philippe III, Philippe IV et Charles II, les Espagnols étaient ignorants et pauvres, sans force de mœurs, comme sans industrie; ils n'avaient conservé de vertus que celles que la religion doit donner, et il y avait jusque dans leurs armées un *luxe* sans goût et une extrême misère. Dans les pays où règne un *luxe* grossier, sans art et sans lumières, les traitements injustes et durs que le plus faible essuie partout du plus fort sont plus atroces. On sait quelles ont été les horreurs du gouvernement féodal, et quel fut dans ce temps le *luxe* des seigneurs. Aux bords de l'Orénoque les mères sont remplies de joie quand elles peuvent en secret noyer ou empoisonner leurs jeunes filles, pour les dérober aux travaux auxquels les condamnent la paresse féroce et le *luxe* sauvage de leurs époux.

Un petit émir, un nabab, et leurs principaux officiers, écrasent le peuple pour entretenir des sérails nombreux : un petit souverain d'Allemagne ruine l'agriculture par la quantité de gibier qu'il entretient dans ses États. Une femme sauvage vend ses enfants pour acheter quelques ornements et de l'eau-de-vie. Chez les peuples policés, une mère tient ce qu'on

appelle un *grand état*, et laisse ses enfants sans patrimoine. En Europe, un jeune seigneur oublie les devoirs de son état, et se livre à nos goûts polis et à nos arts. En Afrique, un jeune prince nègre passe les jours à semer des roseaux et à danser. Voilà ce qu'est le *luxe* dans des pays où les mœurs s'altèrent; mais il prend le caractère des nations, il ne le fait pas, tantôt efféminé comme elles, et tantôt cruel et barbare. Je crois que pour les peuples il vaut encore mieux obéir à des épicuriens frivoles qu'à des sauvages guerriers, et nourrir le *luxe* des fripons voluptueux et éclairés que celui des voleurs héroïques et ignorants.

Puisque le désir de s'enrichir et celui de jouir de ses richesses sont dans la nature humaine dès qu'elle est en société; puisque ces désirs soutiennent, enrichissent, vivifient toutes les grandes sociétés; puisque le *luxe* est un bien, et que par lui-même il ne fait aucun mal, il ne faut donc ni comme philosophe, ni comme souverain attaquer le *luxe* en lui-même.

Le souverain corrigera les abus qu'on peut en faire et l'excès où il peut être parvenu, quand il réformera dans l'administration ou dans la constitution les fautes ou les défauts qui ont amené cet excès ou ces abus.

Dans un pays où les richesses se seraient entassées en masse dans une capitale, et ne se partageraient qu'entre un petit nombre de citoyens chez lesquels règnerait sans doute le plus grand *luxe*, ce serait une grande absurdité de mettre tout à coup les hommes opulents dans la nécessité de diminuer leur *luxe*; ce serait fermer les canaux par où les richesses peuvent revenir du riche au pauvre; et vous réduiriez au désespoir une multitude innombrable de citoyens que le *luxe* fait vivre, ou bien ces citoyens, étant des artisans moins attachés à leur patrie qu'à l'agriculture, ils passeraient en foule chez l'étranger.

Avec un commerce aussi étendu, une industrie aussi universelle, une multitude d'arts perfectionnés, n'espérez pas aujourd'hui ramener l'Europe à l'ancienne simplicité; ce serait la ramener à la faiblesse et à la barbarie. Je prouverai ailleurs combien le *luxe* ajoute au bonheur de l'humanité; je me flatte qu'il résulte de cet article que le *luxe* contribue à la gran-

deur et à la force des États, et qu'il faut l'encourager, l'éclairer et le diriger.

Il n'y a qu'une espèce de loi somptuaire qui ne soit pas absurde, c'est une loi qui chargerait d'impôts une branche de *luxe* qu'on tirerait de l'étranger, ou une branche de *luxe* qui favoriserait trop un genre d'industrie aux dépens de plusieurs autres; il y a même des temps où cette loi pourrait être dangereuse.

Toute autre loi somptuaire ne peut être d'aucune utilité; avec des richesses trop inégales, de l'oisiveté dans les riches, et l'extinction de l'esprit patriotique, le *luxe* passera sans cesse d'un abus à un autre : si vous lui ôtez un de ses moyens, il le remplacera par un autre également contraire au bien général.

Des princes qui ne voyaient pas les véritables causes du changement dans les mœurs s'en sont pris tantôt à un objet de *luxe*, tantôt à l'autre : commodités, fantaisies, beaux-arts, philosophie, tout a été proscrit tour à tour par les empereurs romains et grecs; aucun n'a voulu voir que le *luxe* ne faisait pas les mœurs, mais qu'il en prenait le caractère et celui du gouvernement.

La première opération à faire pour remettre le *luxe* dans l'ordre, et pour rétablir l'équilibre des richesses, c'est le soulagement des campagnes. Un prince de nos jours a fait, selon moi, une très-grande faute en défendant aux laboureurs de son pays de s'établir dans les villes; ce n'est qu'en leur rendant leur état agréable qu'il est permis de le leur rendre nécessaire, et alors on peut, sans conséquence, charger de quelques impôts le superflu des artisans du *luxe*, qui reflueront dans les campagnes.

Ce ne doit être que peu à peu, et seulement en forçant les hommes en place à s'occuper des devoirs qui les appellent dans les provinces, que vous devez diminuer le nombre des habitants de la capitale.

S'il faut séparer les riches, il faut diviser les richesses; mais je ne propose point des lois agraires, un nouveau partage des biens, des moyens violents; qu'il n'y ait plus de priviléges exclusifs pour certaines manufactures et certains genres de commerce; que la finance soit moins lucrative ; que les

charges, les bénéfices soient moins entassés sur les mêmes têtes ; que l'oisiveté soit punie par la honte ou par la privation des emplois; et sans attaquer le *luxe* en lui-même, sans même trop gêner les riches, vous verrez insensiblement les richesses se diviser et augmenter, le *luxe* augmenter et se diviser comme elles, et tout rentrera dans l'ordre. Je sens que la plupart des vérités renfermées dans cet article devraient être traitées avec plus d'étendue; mais j'ai resserré tout, parce que je fais un article et non pas un livre : je prie les lecteurs de se dépouiller également des préjugés de Sparte et de ceux de Sybaris ; et dans l'application qu'ils pourraient faire, à leur siècle ou à leur nation, de quelques traits répandus dans cet ouvrage, je les prie de vouloir bien, ainsi que moi, voir leur nation et leur siècle sans des préventions trop ou trop peu favorables, et sans enthousiasme, comme sans humeur.

M

MACARIENS, adj. (*Hist. ecclésiast.*). C'est ainsi qu'on désigne les temps où le consul Macarius fut envoyé par l'empereur Constance, avec le consul Paul, pour ramener les donatistes dans le sein de l'Église. On colora le sujet de leur mission du prétexte de soulager la misère des pauvres par les libéralités de l'empereur : c'est un moyen qu'on emploiera rarement, et qui réussira presque toujours. On irrite l'hétérodoxie par la persécution, et on l'éteindrait presque toujours par la bienfaisance ; mais il n'en coûte rien pour exterminer, et il en coûterait pour soulager. Optat de Milève et saint Augustin parlent souvent des temps *macariens;* ils correspondent à l'an de Jésus-Christ 348. Ils furent ainsi appelés du nom du consul Macarius.

MACÉRATION (*Morale. Gram.*), c'est une douleur corporelle qu'on se procure dans l'intention de plaire à la Divinité. Les hommes ont partout des peines, et ils ont très-naturellement conclu que les douleurs des êtres sensibles donnaient un spec-

tacle agréable à Dieu. Cette triste superstition a été répandue et l'est encore dans beaucoup de pays du monde.

Si l'esprit de *macération* est presque toujours un effet de la crainte et de l'ignorance des vrais attributs de la Divinité, il a d'autres causes, surtout dans ceux qui cherchent à le répandre. La plupart sont des charlatans qui veulent en imposer au peuple par de l'extraordinaire.

Le bonze, le talapoin, le marabout, le derviche, le faquir, pour la plupart, se livrent à différentes sortes de supplices par vanité et par ambition. Ils ont encore d'autres motifs. Le jeune faquir se tient debout, les bras en croix, se poudre de fiente de vache, et va tout nu; mais les femmes vont lui faire dévotement des caresses indécentes. Plus d'une femme à Rome, en voyant la procession du jubilé monter à genoux la *scala santa*, a remarqué que certain flagellant était bien fait, et avait la peau belle.

Les moyens de se macérer les plus ordinaires dans quelques religions sont le jeûne, les étrivières et la malpropreté.

Le caractère de la *macération* est partout cruel, petit, pusillanime.

La mortification consiste plus dans la privation des plaisirs; la *macération* s'impose des peines. On mortifie ses sens, parce qu'on leur refuse; on macère son corps, parce qu'on le déchire; on mortifie son esprit, on macère son corps; il y a cependant la *macération* de l'âme; elle consiste à se détacher des affections qu'inspirent la nature et l'état de l'homme dans la société.

MACHER, v. act. (*Gram.*), c'est briser et moudre un temps convenable les aliments sous les dents. Plus les aliments sont *mâchés*, moins ils donnent de travail à l'estomac. On ne peut trop recommander de *mâcher*, c'est un moyen sûr de prévenir plusieurs maladies, mais difficile à pratiquer. Il n'y a peut-être aucune habitude plus forte que celle de manger vite. *Mâcher* se dit au figûré. Je lui ai donné sa besogne toute *mâchée*. Il y a des peuples septentrionaux qui tuent leurs pères quand ils n'ont plus de dents. Un habitant de ces contrées demandait à un des nôtres ce que nous faisions de nos vieillards quand ils ne *mâchaient* plus. Il aurait pu lui répondre : Nous *mâchons* pour eux. Il ne faut quelquefois qu'un mot frappant, qui réveille

dans un souverain le sentiment de l'humanité, pour lui faire reconnaître et abolir des usages barbares.

MACHIAVÉLISME, s. m. (*Histoire de la philos.*), espèce de politique détestable qu'on peut rendre en deux mots, par l'art de tyranniser, dont Machiavel, le Florentin, a répandu les principes dans ses ouvrages.

Machiavel fut un homme d'un génie profond et d'une érudition très-variée. Il sut les langues anciennes et modernes. Il posséda l'histoire. Il s'occupa de la morale et de la politique. Il ne négligea pas les lettres. Il écrivit quelques comédies qui ne sont pas sans mérite. On prétend qu'il apprit à régner à César Borgia. Ce qu'il y a de certain, c'est que la puissance despotique de la maison des Médicis lui fut odieuse, et que cette haine, qu'il était si bien dans ses principes de dissimuler, l'exposa à de longues et cruelles persécutions. On le soupçonna d'être entré dans la conjuration de Soderini. Il fut pris et mis en prison; mais le courage avec lequel il résista aux tourments de la question qu'il subit lui sauva la vie. Les Médicis, qui ne purent le perdre dans cette occasion, le protégèrent, et l'engagèrent par leurs bienfaits à écrire l'histoire. Il le fit; l'expérience du passé ne le rendit pas plus circonspect. Il trempa encore dans le projet que quelques citoyens formèrent d'assassiner le cardinal Jules de Médicis, qui fut dans la suite élevé au souverain pontificat sous le nom de Clément VII. On ne put lui opposer que les éloges continuels qu'il avait faits de Brutus et de Cassius. S'il n'y en avait pas assez pour le condamner à mort, il y en avait autant et plus qu'il n'en fallait pour le châtier par la perte de ses pensions : ce qui lui arriva. Ce nouvel échec le précipita dans la misère, qu'il supporta pendant quelque temps. Il mourut à l'âge de quarante-huit ans, l'an 1527, d'un médicament qu'il s'administra lui-même comme un préservatif contre la maladie. Il laissa un fils appelé Luc Machiavel. Ses derniers discours, s'il est permis d'y ajouter foi, furent ceux d'un philosophe. Il disait qu'il aimait mieux être dans l'enfer avec Socrate, Alcibiade, César, Pompée, et les autres grands hommes de l'antiquité, que dans le ciel avec les fondateurs du christianisme.

Nous avons de lui huit livres de l'*Histoire de Florence*, sept livres de l'*Art de la guerre*, quatre de *la République*, trois de

Discours sur Tite-Live, la *Vie de Castruccio*, deux comédies, et les *Traités du prince* et *du sénateur.*

Il y a peu d'ouvrages qui aient fait autant de bruit que le *Traité du prince :* c'est là qu'il enseigne aux souverains à fouler aux pieds la religion, les règles de la justice, la sainteté des pactes, et tout ce qu'il y a de sacré, lorsque l'intérêt l'exigera. On pourrait intituler le quinzième et le vingt-cinquième chapitre: des circonstances où il convient au prince d'être un scélérat.

Comment expliquer qu'un des plus ardents défenseurs de la monarchie soit devenu tout à coup un infâme apologiste de la tyrannie? le voici. Au reste, je n'expose ici mon sentiment que comme une idée qui n'est pas tout à fait destituée de vraisemblance. Lorsque Machiavel écrivit son *Traité du prince*, c'est comme s'il eût dit à ses concitoyens : *Lisez bien cet ouvrage. Si vous acceptez jamais un maître, il sera tel que je vous le peins : voilà la bête féroce à laquelle vous vous abandonnerez.* Ainsi ce fut la faute de ses contemporains s'ils méconnurent son but : ils prirent une satire pour un éloge. Bacon le chancelier ne s'y est pas trompé, lui, lorsqu'il a dit : Cet homme n'apprend rien aux tyrans, ils ne savent que trop bien ce qu'ils ont à faire; mais il instruit les peuples de ce qu'ils ont à redouter. *Est quod gratias agamus Machiavello et hujus modi scriptoribus, qui aperte et indissimulanter proferunt quod homines facere soleant, non quod debeant.* Quoi qu'il en soit, on ne peut guère douter qu'au moins Machiavel n'ait pressenti que tôt ou tard il s'élèverait un cri général contre son ouvrage, et que ses adversaires ne réussiraient jamais à démontrer que son prince n'était pas une image fidèle de la plupart de ceux qui ont commandé aux hommes avec le plus d'éclat.

J'ai ouï dire qu'un philosophe interrogé par un grand prince sur une réfutation qu'il venait de publier du *machiavélisme*, lui avait répondu: « Sire, je pense que la première leçon que Machiavel eût donné à son disciple, ç'eût été de réfuter son ouvrage. »

MACHIAVÉLISTE, s. m. (*Gram. et Morale*), homme qui suit dans sa conduite les principes de Machiavel, qui consistent à tendre à ses avantages particuliers par quelques voies que ce soit. Il y a des *machiavélistes* dans tous les états.

MACHINAL, adj. (*Gram.*), ce que la machine exécute d'elle-même, sans aucune participation de notre volonté : deux exem-

ples suffiront pour faire distinguer le mouvement *machinal* du mouvement qu'on appelle *libre* ou *volontaire*. Lorsque je fais un faux pas, et que je vais tomber du côté droit, je jette en avant et du côté opposé mon bras gauche, et je le jette avec la plus grande vitesse que je peux; qu'en arrive-t-il? C'est que par ce moyen non réfléchi je diminue d'autant la force de ma chute. Je pense que cet artifice est la suite d'une infinité d'expériences faites dès la première jeunesse, que nous apprenons, sans presque nous en apercevoir, à tomber le moins rudement qu'il est possible dès nos premiers ans, et que, ne sachant plus comment cette habitude s'est formée, nous croyons, dans un âge plus avancé, que c'est une qualité innée de la machine; c'est une chimère que cette idée[1]. Il y a sans doute actuellement quelque femme dans la société déterminée à s'aller jeter ce soir entre les bras de son amant, et qui n'y manquera pas. Si je suppose cent mille femmes tout à fait semblables à cette première femme, de même âge, de même état, ayant des amants tout, semblables, le même tempérament, la même vie antérieure, dans un espace conditionné de la même manière; il est certain qu'un être élevé au-dessus de ces cent mille femmes les verrait toutes agir de la même manière, toutes se porter entre les bras de leurs amants, à la même heure, au même moment, de la même manière : une armée qui fait l'exercice et qui est commandée dans ses mouvements, des capucins de carte qui tombent tous les uns à la file des autres, ne se ressembleraient pas davantage; le moment où nous agissons paraissant si parfaitement dépendre du moment qui l'a précédé, et celui-ci du précédent encore; cependant toutes ces femmes sont libres, et il ne faut pas confondre leurs actions quand elles se rendent à leurs amants, avec leur action, quand elles se secourent *machinalement* dans une chute. Si l'on ne faisait aucune distinction réelle entre ces deux cas, il s'ensuivrait que notre vie n'est qu'une suite d'instants nécessairement tels, et nécessairement enchaînés les uns aux autres, que notre volonté n'est qu'un acquiescement nécessaire à être ce que nous sommes nécessairement dans chacun de ces instants, et que notre liberté est un mot vide de sens; mais en examinant les choses en nous-mêmes, quand

1. Comparer ce passage à celui de la page 481, ligne 15, du t. XV.

nous parlons de nos actions et de celles des autres, quand nous les louons ou que nous les blâmons, nous ne sommes certainement pas de cet avis[1].

MAGISTRAT, s. m. (*Politique*). Ce nom présente une grande idée; il convient à tous ceux qui, par l'exercice d'une autorité légitime, sont les défenseurs et les garants du bonheur public; et dans ce sens, il se donne même aux rois.

Le premier homme en qui une société naissante eut assez de confiance pour remettre entre ses mains le pouvoir de la gouverner, de faire les *lois* qu'il jugerait convenables au bien commun et d'assurer leur exécution, de réprimer les entreprises capables de troubler l'ordre public, enfin de protéger l'innocence contre la violence et l'injustice, fut le premier *magistrat*. La vertu fut le fondement de cette autorité : un homme se distingua-t-il par cet amour du bien qui caractérise les hommes vraiment grands; avait-il sur ses concitoyens cet empire volontaire et flatteur, fruit du mérite et de la confiance que donne quelquefois la supériorité du génie, et toujours celle de la vertu; ce fut sans doute cet homme qui fut choisi pour gouverner les autres. Quand des raisons que nous laissons discuter à la philosophie détruisirent l'état de nature, il fut nécessaire d'établir un pouvoir supérieur, maître des forces de tout le corps, à la faveur duquel celui qui en était revêtu fût en état de réprimer la témérité de ceux qui pourraient former quelque entreprise contre l'utilité commune et la sûreté publique, ou qui refuseraient de se conformer à ce que le désir de les maintenir aurait fait imaginer; les hommes renoncèrent au nom de liberté pour en conserver la réalité. Ils firent plus : le droit de vie et de mort fut réuni à ce pouvoir suprême, droit terrible que la nature méconnut, et que la nécessité arracha. Ce chef de la société reçut différentes dénominations suivant les temps, les mœurs, et les différentes formes des gouvernements; il fut appelé *empereur*, *consul*, *dictateur*, *roi*, titres tous contenus sous celui de *magistrat*, pris dans ce sens.

1. C'est à tort que, dans l'*Esprit de l'Encyclopédie* et dans le *Dictionnaire encyclopédique* de l'édition de 1818, on attribue à Diderot les articles MAGICIEN et MAGIE, ces deux articles sont d'un prêtre de Lausanne, et ont été envoyés par Voltaire aux éditeurs de l'*Encyclopédie*. Voyez la lettre de d'Alembert à Voltaire, du 21 juillet 1757. (BR.)

Mais ce nom ne signifiė proprement dans notre langue que ceux sur qui le souverain se repose pour rendre la justice en son nom, conserver le dépôt sacré des lois, leur donner par l'enregistrement la notoriété nécessaire, et les faire exécuter; fonctions augustes et saintes, qui exigent de celui qui en est chargé les plus grandes qualités. Obligé seulement comme citoyen de n'avoir aucun intérêt si cher qui ne cède au bien public, il contracte par sa charge et son état un nouvel engagement plus étroit encore; il se dévoue à son roi et à sa patrie, et devient l'homme de l'État : passions, intérêts, préjugés, tout doit être sacrifié. L'intérêt général ressemble à ces courants rapides, qui reçoivent à la vérité dans leur sein les eaux de différents ruisseaux; mais ces eaux s'y perdent et s'y confondent, et forment, en se réunissant, un fleuve qu'elles grossissent sans en interrompre le cours.

Si l'on me demandait quelles vertus sont nécessaires au *magistrat*, je ferais l'énumération de toutes; mais il en est d'essentielles à son état, et qui, pour ainsi dire, le caractérisent. Telles, par exemple, cet amour de la patrie, passion des grandes âmes, ce désir d'être utile à ses semblables et de faire le bien, source intarissable des seuls plaisirs du cœur qui soient purs et exempts d'orages, désir dont la satisfaction fait goûter à un mortel une partie du bonheur de la Divinité dont le pouvoir de faire des heureux est sans doute le plus bel apanage.

Il est un temple, et c'est celui de Mémoire, que la nature éleva de ses mains dans le cœur de tous les hommes; la reconnaissance y retrace d'âge en âge les grandes actions que l'amour de la patrie fit faire dans tous les temps. Vous y verrez le consul Brutus offrir à sa patrie, d'une main encore fumante, le sang de ses enfants versé par son ordre. Quelle est donc la force de cette vertu, qui pour soutenir les lois d'un État a bien pu faire violer celles de la nature, et donner à la postérité un spectacle qu'elle admire en frémissant? Vous y verrez aussi Larcher, Brisson, Tardif, victimes de la cause publique et de leur amour pour leur roi légitime, dans ces temps malheureux de séditions et d'horreurs, où le fanatisme déchaîné contre l'État se baignait dans les flots du sang qu'il faisait répandre, garder jusqu'au dernier moment de leur vie la fidélité due à leur souverain, et préférer la mort à la honte de trahir leurs

serments. Mânes illustres, je n'entreprendrai pas ici votre éloge; votre mémoire sera pour moi au nombre de ces choses sacrées auxquelles le respect empêche de porter une main profane.

MAGISTRATURE (*Politiq.*). Ce mot signifie l'exercice d'une des plus nobles fonctions de l'humanité : rendre la justice à ses semblables, et maintenir ses lois, le fondement et le lien de la société, c'est sans doute un état dont rien n'égale l'importance, si ce n'est l'exactitude scrupuleuse avec laquelle on en doit remplir les obligations.

On peut aussi entendre par ce mot *magistrature* le corps des magistrats d'un État; il signifiera en France cette partie des citoyens, qui, divisée en différents tribunaux, veille au dépôt des lois et à leur exécution, semblables à ces mages dont les fonctions étaient de garder et d'entretenir le feu sacré dans la Perse.

Si l'on peut dire avec assurance qu'un État n'est heureux qu'autant que par sa constitution toutes les parties qui le composent tendent au bien général comme à un centre commun, il s'ensuit que le bonheur de celui dans lequel différents tribunaux sont dépositaires de la volonté du prince dépend de l'harmonie et du parfait accord de tous ces tribunaux, sans lequel l'ordre politique ne pourrait subsister. Il en est des différents corps de *magistrature* dans un État comme des astres dans le système du monde, qui, par le rapport qu'ils ont entre eux et une attraction mutuelle, se contiennent l'un l'autre dans la place qui leur a été assignée par le Créateur, et qui suivent, quoique renfermés chacun dans un tourbillon différent, le mouvement d'impulsion générale de toute la machine céleste. *Voy.* MAGISTRAT.

MAGNANIME, adj. (*Morale*), c'est celui qu'élèvent au-dessus des objets et des passions qui conduisent les hommes une passion plus noble, un objet plus grand; qui sacrifie le moment au temps, son bien-être à l'avantage des autres, la considération, l'estime même à la gloire ou à la patrie : c'est Fabius qui s'expose au mépris de Rome pour sauver Rome.

La *magnanimité* n'est que la grandeur d'âme devenue instinct, enthousiasme, plus noble et plus pure par son objet et par le choix de ses moyens, et qui met dans ses sacrifices je ne sais quoi de plus fort et de plus facile.

MAGNIFIQUE, adj. (*Gram.*). Il se dit, au simple et au figuré, des personnes et des choses, et il désigne tout ce qui donne une idée de grandeur et d'opulence. Un homme est *magnifique*, lorsqu'il nous offre en lui-même, et dans tout ce qui l'intéresse, un spectacle de dépense, de libéralité et de richesse, que sa figure et ses actions ne déparent point; une entrée est *magnifique*, lorsqu'on a pourvu à tout ce qui peut lui donner un grand éclat par le choix des chevaux, des voitures, des vêtements et de tout ce qui tient au cortége; un éloge est *magnifique*, lorsqu'il nous donne de la personne qui l'a fait et de celle à qui il est adressé une très-haute idée. Le luxe va quelquefois sans la magnificence, mais la magnificence est inséparable du luxe : c'est par cette raison qu'elle éblouit souvent et qu'elle ne touche jamais.

MAINTIEN, s. m. (*Gram. Morale*). Il se dit de toute l'habitude du corps en repos. Le *maintien* séant marque de l'éducation et même du jugement; il décèle quelquefois des vices : il ne faut pas trop compter sur les vertus qu'il semble annoncer; il prouve plus en mal qu'en bien. *Maintien* se prend dans un sens tout à fait différent pour les précautions que l'on emploie afin de conserver une chose dans son état d'intégrité. Ainsi, les juges s'occupent constamment au *maintien* des lois, les prêtres au *maintien* de la religion, le juge de police au *maintien* du bon ordre et de la tranquillité publique.

MALABARES (Philosophie des). (*Hist. de la philosophie*) Les premières notions que nous avons eues de la religion et de la morale de ces peuples étaient conformes à l'inattention, à l'inexactitude et à l'ignorance de ceux qui nous les avaient transmises. C'étaient des commerçants qui ne connaissaient guère des opinions des hommes que celles qu'ils ont de la poudre d'or, et qui ne s'étaient pas éloignés de leurs contrées pour savoir ce que des peuples du Gange, de la côte de Coromandel et du Malabar pensaient de la nature et de l'Être suprême. Ceux qui ont entrepris les mêmes voyages par le zèle de porter le nom de Jésus-Christ et d'élever des croix dans les mêmes pays étaient un peu plus instruits. Pour se faire entendre de ces peuples, ils ont été forcés d'en apprendre la langue, de connaître leurs préjugés pour les combattre, de conférer avec leurs prêtres; et c'est de ces missionnaires que nous

tenons le peu de lumières sur lesquelles nous puissions compter : trop heureux si l'enthousiasme dont ils étaient possédés n'a pas altéré, tantôt en bien, tantôt en mal, des choses dont les hommes en général ne s'expliquent qu'avec l'emphase et le mystère.

Les peuples du *Malabar* sont distribués en tribus ou familles; ces tribus ou familles forment autant de sectes; ces sectes, animées de l'aversion la plus forte les unes contre les autres, ne se mêlent point. Il y en a quatre principales divisées en quatre-vingt-dix-huit familles, parmi lesquelles celle des bramines est la plus considérée. Les bramines se prétendent issus d'un dieu qu'ils appellent *Brama*, *Birama* ou *Biruma ;* le privilége de leur origine, c'est d'être regardés par les autres comme plus saints, et de se croire eux-mêmes les prêtres, les philosophes, les docteurs et les sages nés de la nation; ils étudient et enseignent les sciences naturelles et divines; ils sont théologiens et médecins. Les idées qu'ils ont de l'homme philosophe ne sont pas trop inexactes, ainsi qu'il paraît par la réponse que fit un d'entre eux à qui l'on demandait ce que c'est qu'un sage. Ses vrais caractères, dit le barbare, sont de mépriser les fausses et vaines joies de la vie; de s'affranchir de tout ce qui séduit et enchaîne le commun; de manger quand la faim le presse, sans aucun choix recherché des mets; de faire de l'Être suprême l'objet de sa pensée et de son amour; de s'en entretenir sans cesse, et de rejeter, comme au-dessous de son application, tout autre sujet; en sorte que sa vie devient une pratique continuelle de la vertu et une seule prière. Si l'on compare ce discours avec ce que nous avons dit des anciens brachmanes, on en conclura qu'il reste encore parmi ces peuples quelques traces de leur première sagesse. *Voyez* l'article BRACHMANES.

Les brames ne sont point habillés, et ne vivent point comme les autres hommes; ils sont liés d'une corde qui tourne sur le cou, qui passe de leur épaule gauche au côté droit de leur corps, et qui les ceint au-dessus des reins. On donne cette corde aux enfants avec cérémonie. Quant à leur vie, voici comme les Indiens s'en expliquent : ils se lèvent deux heures avant le soleil; ils se baignent dans des eaux sacrées; ils font une prière; après ces exercices ils passent à d'autres, qui ont

pour objet la purgation de l'âme; ils se couvrent de cendres; ils vaquent à leurs fonctions de théologiens et de ministres des dieux; ils parent les idoles; ils craignent de toucher à des choses impures; ils évitent la rencontre d'un autre homme, dont l'approche les souillerait; ils s'abstiennent de la chair; ils ne mangent de rien qui ait eu vie; leurs mets et leurs boissons sont purs; ils veillent rigoureusement sur leurs actions et sur leurs discours. La moitié de leur journée est employée à des occupations saintes; ils donnent le reste à l'instruction des hommes; ils ne travaillent point des mains : c'est la bienfaisance des peuples et des rois qui les nourrit. Leur fonction principale est de rendre les hommes meilleurs, en les encourageant à l'amour de la religion et à la pratique de la vertu, par leur exemple et leurs exhortations. Le lecteur attentif apercevra une grande conformité entre cette institution et celle des thérapeutes; il ne pourra guère s'empêcher, à l'examen des cérémonies égyptiennes et indiennes, de leur soupçonner une même origine, et s'il se rappelle ce que nous avons dit de Xékia, de son origine et de ses dogmes, ses conjectures se tourneront presque en certitude; et, reconnaissant dans la langue du *malabare* une multitude d'expressions grecques, il verra la sagesse parcourir successivement l'Archipel, l'Égypte, l'Afrique, les Indes, et toutes les contrées adjacentes. *Voyez* l'article Japonais (Philosophie des).

On peut considérer les bramines sous deux aspects différents : l'un, relatif au gouvernement civil; l'autre, au gouvernement ecclésiastique, comme législateurs ou comme prêtres. *Voy.* l'article Bramines.

Ce qui concerne la religion est renfermé dans un livre qu'ils appellent le *Veda*, qui n'est qu'entre leurs mains, et sur lequel il n'y a qu'un bramine qui puisse sans crime porter l'œil ou lire. C'est ainsi que cette famille d'imposteurs habiles s'est conservé une grande autorité dans l'État, et un empire absolu sur les consciences. Ce secret est plus ancien.

Il est traité dans le *Veda :* de la matière première, des anges, des hommes, de l'âme, des châtiments préparés aux méchants, des récompenses qui attendent les bons, du vice, de la vertu, des mœurs, de la création, de la génération, de la corruption, des crimes, de leur expiation, de la souveraineté,

des temples, des dieux, des cérémonies et des sacrifices.

Ce sont les bramines qui sacrifient aux dieux pour le peuple, sur lequel on lève un tribut pour l'entretien de ces ministres, à qui les souverains ont encore accordé d'autres priviléges.

Des deux sectes principales de religion, l'une s'appelle *tchiva samciam*, l'autre *wistna samciam;* chacune a ses divisions, ses sous-divisions, ses tribus et ses familles, et chaque famille ses bramines particuliers.

Il y a encore dans le *Malabar* deux espèces d'hommes qu'on peut ranger parmi les philosophes : ce sont les jogiguèles et guaniguèles. Les premiers ne se mêlent ni des cérémonies ni des rits; ils vivent dans la solitude; ils contemplent, ils se macèrent, ils ont abandonné leurs femmes et leurs enfants; ils regardent ce monde comme une illusion; le rien comme l'état de perfection : ils y tendent de toute leur force; ils travaillent du matin au soir à s'abrutir, à ne rien désirer, ne rien haïr, ne rien penser, ne rien sentir; et lorsqu'ils ont atteint cet état de stupidité complète, où le présent, le passé et l'avenir s'est anéanti pour eux; où il ne leur reste ni peine, ni plaisir, ni crainte, ni espérance; où ils sont absorbés dans un engourdissement d'âme et de corps profond; où ils ont perdu tout sentiment, tout mouvement, toute idée; alors ils se tiennent pour sages, pour parfaits, pour heureux, pour égaux à Foé, pour voisins de la condition de Dieu.

Ce quiétisme absurde a eu ses sectateurs dans l'Afrique et dans l'Asie, et il n'est presque aucune contrée, aucun peuple religieux où l'on n'en rencontre des vestiges. Partout où l'homme sortant de son état se proposera l'être éternel, immobile, impassible, inaltérable, pour modèle, il faudra qu'il descende au-dessous de la bête. Puisque la nature t'a fait homme, sois homme, et non dieu.

La sagesse des guaniguèles est mieux entendue; ils ont en aversion l'idolâtrie; ils méprisent l'ineptie des jogiguèles; ils s'occupent de la méditation des attributs divins, et c'est à cette inutile spéculation qu'ils passent leur vie.

Au reste, la philosophie des bramines est diversifiée à l'infini; ils ont parmi eux des stoïciens, des épicuriens : il y en a qui nient l'immortalité, les châtiments et les récompenses à venir; pour qui l'estime des hommes et la leur est l'unique

récompense de la vertu; qui traitent le *Veda* comme une vieille fable; qui ne recommandent aux autres et ne songent eux-mêmes qu'à jouir de la vie, et qui se moquent du dogme fondamental, le retour périodique des êtres. Ces derniers ne sont pas les moins sages.

Ces philosophes professent leurs sentiments en secret. Les sectes sont au *Malabar* aussi intolérantes qu'ailleurs, et l'indiscrétion a coûté plusieurs fois la vie aux bramines épicuriens.

L'athéisme a aussi ses partisans dans le *Malabar :* et où n'en a-t-il pas? on y lit un poëme où l'auteur s'est proposé de démontrer qu'il n'y a point de Dieu; que les raisons de son existence sont vaines; qu'il n'y a aucune vérité absolue; que la courte limite de la vie circonscrit le mal et le bien; que c'est une folie de laisser à ses pieds le bonheur réel, pour courir après une félicité chimérique qui ne se conçoit point.

Il n'est pas étonnant qu'il y ait des athées partout où il y a des superstitieux; c'est un raisonnement qu'on fera partout où l'on racontera de la Divinité des choses absurdes. Au lieu de dire: Dieu n'est pas tel qu'on me le peint, on dira: Il n'y a point de Dieu, et l'on dira la vérité.

Les bramines avadontes sont des espèces de gymnosophistes.

Ils ont tous quelques notions de médecine, d'astrologie et de mathématiques; leur médecine n'est qu'un empirisme. Ils placent la terre au centre du monde, et ils ne conçoivent pas qu'elle pût se mouvoir autour du soleil sans que les eaux des mers déplacées ne se répandissent sur toute sa surface. Ils ont des observations célestes, mais très-imparfaites; ils prédisent les éclipses, mais les causes qu'ils donnent de ce phénomène sont absurdes. Il y a tant de rapport entre les noms qu'ils ont imposés aux signes du zodiaque, qu'on ne peut douter qu'ils ne les aient empruntés des Grecs ou des Latins. Voici l'abrégé de leur théologie.

Théologie des peuples du Malabar. La substance suprême est l'essence par excellence, l'essence des essences et de tout; elle est infinie; elle est l'être des êtres. Le *Veda* l'appelle *Vastou;* cet être est invisible; il n'a point de figure; il ne peut se mouvoir; on ne peut le comprendre.

Personne ne l'a vu; il n'est point limité ni par l'espace ni par le temps.

Tout est plein de lui; c'est lui qui a donné naissance aux choses.

Il est la source de la sagesse, de la science, de la sainteté, de la vérité.

Il est infiniment juste, bon et miséricordieux.

Il a créé tout ce qui est. Il est le conservateur du monde; il aime à converser parmi les hommes; il les conduit au bonheur.

On est heureux si on l'aime et si on l'honore.

Il a des noms qui lui sont propres et qui ne peuvent convenir qu'à lui.

Il n'y a ni idole ni image qui puisse le représenter; on peut seulement figurer ses attributs par des symboles ou emblèmes.

Comment l'adorera-t-on puisqu'il est incompréhensible?

Le *Veda* n'ordonne l'adoration que des dieux subalternes.

Il prend part à l'adoration de ces dieux, comme si elle lui était adressée, et il la récompense.

Ce n'est point un germe, quoiqu'il soit le germe de tout. Sa sagesse est infinie; il est sans tache; il a un œil au front; il est juste; il est immobile; il est immuable; il prend une infinité de formes diverses.

Il n'y a point d'acception devant lui; sa justice est la même sur tout et pour tous. Il s'annonce de différentes manières, mais il est toujours difficile à deviner.

Nulle science humaine n'atteint à la profondeur de son essence.

Il a tout créé; il conserve tout; il ordonne le passé, le présent et l'avenir, quoiqu'il soit hors des temps.

C'est le souverain pontife. Il préside en tout et partout; il remplit l'éternité; il est lui seul éternel.

Il est abîmé dans un océan profond et obscur qui le dérobe. On n'approche du lieu qu'il habite que par le repos. Il faut que les sens de l'homme qui le cherche se concentrent en un seul.

Mais il ne se montre jamais plus clairement que dans sa loi, et dans les miracles qu'il opère sans cesse à nos yeux.

Celui qui ne le reconnaît ni dans la création, ni dans la conservation, néglige l'usage de sa raison, et ne le verra point ailleurs.

Avant que de s'occuper de l'ordination générale des choses, il prit une forme matérielle, car l'esprit n'a aucun rapport avec le corps; et pour agir sur le corps, il faut que l'esprit s'en revêtisse.

Source de tout, germe de tout, principe de tout, il a donc en lui l'essence, la nature, les propriétés, la vertu des deux sexes.

Lorsqu'il eut produit les choses, il sépara les qualités masculines des féminines, qui, confondues, seraient restées stériles. Voilà les moyens de propagation et de génération dont il se servit.

C'est de la séparation des qualités masculines et féminines, de la génération et de la propagation, qu'il a permis que nous fissions trois idoles ou symboles intelligibles qui fussent l'objet de notre adoration.

Nous l'adorons principalement dans nos temples sous la forme des parties de la génération des deux sexes qui s'approchent; et cette image est sacrée.

Il est émané de lui deux autres dieux puissants : le tschiven, qui est mâle; c'est le père de tous les dieux subalternes; le tschaidi; c'est la mère de toutes les divinités subalternes.

Le tschiven a cinq têtes, entre lesquelles il y en a trois principales, Brama, Isuzen et Wistnou.

L'être à cinq têtes est ineffable et incompréhensible; il s'est manifesté sous ce symbole par condescendance pour notre faiblesse : chacune de ses faces est un symbole de ses attributs relatifs à l'ordination et au gouvernement du monde.

L'être à cinq têtes est le dieu gubernateur; c'est de lui qu'émane tout le système théologique.

Les choses qu'il a ordonnées retourneront un jour à lui; il est l'abîme qui engloutira tout.

Celui qui adore les cinq têtes, adore l'Être suprême; elles sont toutes en tout.

Chaque dieu subalterne est mâle; et la déesse subalterne est femelle.

Outre les premiers dieux subalternes, il y en a au-dessous

d'eux trois cent trente millions d'autres; et au-dessous de ceux-ci, quarante mille. Ce sont des prophètes que ces derniers, et l'Être souverain les a créés prophètes.

Il y a quatorze mondes, sept mondes supérieurs et sept mondes inférieurs.

Ils sont tous infinis en étendue; et ils ont chacun leurs habitants particuliers.

Le padalalogue, ou le monde appelé de ce nom, est le séjour du dieu de la mort; d'émen, c'est l'enfer.

Dans le monde padalalogue, il y a des hommes : ce lieu est un carré oblong.

Le magaloque est la cour de Wistnou.

Les mondes ont une infinité de périodes finies : la première et la plus ancienne, que nous appelons *Ananden*, a duré cent quarante millions d'années; les autres ont suivi celle-là.

Ces révolutions se succèdent et se succéderont pendant des millions innombrables de temps et d'années, d'un dieu à un autre; l'un de ces dieux naissant quand un autre périt.

Toutes ces périodes finies, le temps de l'isuren ou de l'incréé reviendra.

Il y a lune et soleil dans le cinquième monde; anges tutélaires dans le sixième monde; anges du premier ordre formateur des nuées dans le septième et le huitième.

Le monde actuel est le père de tous, tout ce qui y est est mal.

Le monde est éclos d'un œuf.

Il finira par être embrasé; ce sera l'effet des rayons du soleil.

Il y a de bons et de mauvais esprits issus des hommes.

L'essence et la nature de l'âme humaine ne sont pas différentes de la nature et de l'essence de l'âme des brutes.

Les corps sont les prisons des âmes; elles s'en échappent pour passer en d'autres corps ou prisons.

Les âmes émanèrent de Dieu : elles existaient en lui; elles en ont été chassées pour quelque faute qu'elles expient dans les corps.

Un homme, après sa mort, peut devenir, par des transmigrations successives, animal, pierre, ou même diable.

C'est dans d'autres mondes, c'est dans les vieux que l'âme de l'homme sera heureuse après sa mort.

Ce bonheur à venir s'acquerra par la pratique des bonnes œuvres et l'expiation des mauvaises.

Les mauvaises actions s'expient par les pèlerinages, les fêtes, les ablutions et les sacrifices.

L'enfer sera le lieu du châtiment des fautes inexpiées; là, les méchants seront tourmentés; mais il y en a peu dont le tourment soit éternel.

Les âmes des mortels étant répandues dans toutes les substances vivantes, il ne faut ni tuer un être vivant, ni s'en nourrir; surtout la vache qui est sainte entre toutes : ses excréments sont sacrés.

Physique des peuples du Malabar. Il y a cinq éléments : l'air, l'eau, le feu, la terre et l'agachum, ou l'espace qui est entre notre atmosphère et le ciel.

Il y a trois principes de mort et de corruption : anoubum, maguei et ramium; ils naissent tous trois de l'union de l'âme et du corps; anoubum est l'enveloppe de l'âme; ramium, la passion; maguei, l'imagination.

Les êtres vivants peuvent se ranger sous cinq classes : les végétants, ceux qui vivent, ceux qui veulent, les sages et les heureux.

Il y a trois tempéraments : le mélancolique, le sanguin, le flegmatique.

Le mélancolique fait les hommes ou sages, ou modestes, ou durs, ou bons.

Le sanguin fait les hommes ou pénitents, ou tempérants, ou vertueux.

Le flegmatique fait les hommes ou impurs, ou fourbes, ou méchants, ou menteurs, ou paresseux, ou tristes.

C'est le mouvement du soleil autour d'une grande montagne qui est la cause du jour et de la nuit.

La transmutation des métaux en or est possible.

Il y a des jours heureux et des jours malheureux; il faut les connaître pour ne rien entreprendre sous de mauvais présages.

Morale des peuples du Malabar. Ce que nous allons en exposer est extrait d'un ouvrage attribué à un bramine célèbre, appelé *Barthrouherri.* On dit de ce philosophe que, né d'un père bramine, il épousa, contre la loi de sa secte, des femmes

de toute espèce ; que son père, au lit de la mort, jetant sur lui des regards pleins d'amertume, lui reprocha que, par cette conduite irrégulière, il s'était exclu du ciel, tant que ces femmes et les enfants qu'il avait eus d'elles et les enfants qu'ils auraient existeraient dans le monde ; que Barthrouherri, touché, renvoya ses femmes, prit un habit de réforme, étudia, fit des pèlerinages, et s'acquit la plus grande considération. Il disait :

La vie de l'homme est une bulle ; cependant l'homme s'abaisse devant les grands ; il se corrompt dans leurs cours ; il loue leurs forfaits ; il les perd ; il se perd lui-même.

Tandis que l'homme pervers vieillit et décroît, sa perversité se renouvelle et s'accroît.

Quelque durée qu'on accorde aux choses de ce monde, elles finiront, elles nous échapperont, et laisseront notre âme pleine de douleur et d'amertume ; il faut y renoncer de bonne heure. Si elles étaient éternelles en soi-même, on pourrait s'y attacher sans exposer son repos.

Il n'y a que ceux que le ciel a daigné éclairer qui s'élèvent vraiment au-dessus des passions et des richesses.

Les dieux ont dédommagé les sages des horreurs de la prison où ils les retiennent, en leur accordant les biens de cette vie ; mais ils y sont peu attachés.

Les craintes attaquent l'homme de toutes parts ; il n'y a de repos et de sécurité que pour celui qui marche dans les voies de Dieu.

Tout finit. Nous voyons la fin de tout, et nous vivons comme si rien ne devait nous manquer.

Le désir est un fil ; souffre qu'il se rompe, mets ta confiance en Dieu, et tu seras sauvé.

Soumets-toi avec respect à la loi du temps qui n'épargne rien. Pourquoi poursuivre ces choses dont la possession est si incertaine ?

Si tu te laisses captiver par les biens qui t'environnent, tu seras tourmenté. Cherche Dieu ; tu n'auras pas approché de lui, que tu mépriseras le reste.

Ame de l'homme, Dieu est en toi et tu cours après autre chose !

Il faut s'assurer du vrai bonheur avant la vieillesse et la

maladie. Différer, c'est imiter celui qui creuserait un puits pour en tirer de l'eau, lorsque le feu consumerait le toit de sa maison.

Laisse là toutes ces pensées vaines qui t'attachent à la terre ; méprise toute cette science qui t'élève à tes yeux et aux yeux des autres ; quelle ressource y trouveras-tu au dernier moment ?

La terre est le lit du sage ; le ciel le couvre ; le vent le rafraîchit ; le soleil l'éclaire ; celle qu'il aime est dans son cœur : que le souverain le plus puissant du monde a-t-il de préférable ?

On ne fait entendre la raison, ni à l'imbécile, ni à l'homme irrité.

L'homme qui sait peu se taira s'il est assis parmi les sages ; son silence dérobera son peu d'instruction, et on le prendra pour un d'entre eux.

La richesse de l'âme est à l'abri des voleurs ; plus on la communique, plus on l'augmente.

Rien ne pare tant un homme qu'un discours sage.

Il ne faut point de cuirasse à celui qui sait supporter une injure. L'homme qui s'irrite n'a pas besoin d'un autre ennemi.

Celui qui conversera avec les hommes en deviendra meilleur.

Le prince imitera les femmes de mauvaise vie ; il simulera beaucoup ; il dira la vérité aux bons ; il mentira aux méchants ; il se montrera, tantôt humain, tantôt féroce ; il fera le bien dans un moment, le mal dans un autre ; alternativement économe et dissipateur.

Il n'arrive à l'homme que ce qui lui est envoyé de Birama.

Le méchant interprète mal tout.

Celui qui se lie avec les méchants loue les enfants d'iniquité, manque à ses devoirs, court après la fortune, perd sa candeur, méprise la vertu, n'a jamais le repos.

L'homme de bien conforme sa conduite à la droite raison, ne consent point au mal, se montre grand dans l'adversité, et se plaît à vivre, quel que soit son destin.

Dormez dans un désert, aux milieu des flots, entre les traits des ennemis, au fond d'une vallée, au sommet d'une montagne,

dans l'ombre d'une forêt, exposé dans une plaine ; si vous êtes un homme de bien, il n'y a point de péril pour vous.

MALADROIT, MALADRESSE (*Gram.*). Ils se disent du peu d'aptitude aux exercices du corps, aux affaires. Il y a cette différence entre la *maladresse* et la *malhabileté*, que celle-ci ne se dit que du manque d'aptitude aux fonctions de l'esprit. Un joueur de billard est *maladroit*, un négociateur est *maladroit*; ce second est aussi *malhabile*, ce qu'on ne dira pas du premier.

MALE, s. m. (*Gram.*). Il désigne, dans toutes les spècese des animaux, le sexe de l'homme dans l'espèce humaine. Son opposé ou corrélatif est *femelle*; ainsi le bélier est le *mâle*, la brebis est sa femelle. La génération se fait par l'approche du *mâle* de la femelle. La loi salique ne permet qu'aux *mâles* de succéder à la couronne. Il y a des plantes *mâles* et des plantes femelles ; tel est le chanvre. Le *mâle* dans les espèces animales ayant plus de courage et de force que la femelle, on a transporté ce terme aux choses intellectuelles, et l'on a dit, un esprit *mâle*, un style *mâle*, une pensée *mâle*.

MALEBRANCHISME, s. m., ou PHILOSOPHIE DE MALEBRANCHE (*Hist. de la Philosophie*). Nicolas *Malebranche* naquit à Paris le 16 août 1638, d'un secrétaire du roi et d'une femme titrée : il fut le dernier de six enfants. Il apporta en naissant une complexion délicate et un vice de conformation. Il avait l'épine du dos tortueuse, et le sternum très-enfoncé. Son éducation se fit à la maison paternelle. Il n'en sortit que pour étudier la philosophie au collége de la Marche, et la théologie en Sorbonne. Il se montra sur les bancs homme d'esprit, mais non génie supérieur. Il entra dans la congrégation de l'Oratoire en 1660. Il s'appliqua d'abord à l'histoire sainte ; mais les faits ne se liaient point dans sa tête, et le peu de progrès produisit en lui le dégoût. Il abandonna par la même raison l'étude de l'hébreu et de la critique sacrée. Mais le traité *de l'Homme* de Descartes, que le hasard lui présenta, lui apprit tout d'un coup à quelle science il était appelé. Il se livra tout entier au cartésianisme, au grand scandale de ses confrères. Il avait à peine trente-six ans lorsqu'il publia sa *Recherche de la vérité*. Cet ouvrage, quoique fondé sur des principes connus, parut original. On y remarqua l'art d'exposer nettement des idées

abstraites, et de les lier ; du style, de l'imagination, et plusieurs autres qualités très-estimables, que le propriétaire ingrat s'occupait lui-même à décrier. La *Recherche de la vérité* fut attaquée et défendue dans un grand nombre d'écrits. Selon *Malebranche*, « Dieu est le seul agent ; toute action est de lui ; les causes secondes ne sont que des occasions qui déterminent l'action de Dieu ». En 1677, cet auteur tenta l'accord difficile de son système avec la religion, dans ses *Conversations chrétiennes.* Le fond de toute sa doctrine, c'est « que le corps ne peut être mû physiquement par l'âme ; ni l'âme affectée par le corps ; ni un corps par un autre corps : c'est Dieu qui fait tout en tout par une volonté générale ». Ces vues lui en inspirèrent d'autres sur la grâce. Il imagina que l'âme humaine de Jésus-Christ était la cause occasionnelle de la distribution de la grâce, par le choix qu'elle fait de certaines personnes pour demander à Dieu qu'il la leur envoie ; et que comme cette âme, toute parfaite qu'elle est, est finie, il ne se peut que l'ordre de la grâce n'ait ses défectuosités, ainsi que l'ordre de la nature. Il en conféra avec Arnauld. Il n'y avait guère d'apparence que ces deux hommes, l'un philosophe très-subtil, l'autre théologien très-opiniâtre, pussent s'entendre. Aussi n'en fut-il rien. *Malebranche* publia son *Traité de la nature et de la grâce*, et aussitôt Arnauld se disposa à l'attaquer.

Dans cet intervalle, le Père *Malebranche* composa ses *Méditations chrétiennes et métaphysiques* ; et elles parurent en 1683 : c'est un dialogue entre le Verbe et lui. Il s'efforce à y démontrer que le Verbe est la raison universelle ; que tout ce que voient les esprits créés, ils le voient dans cette substance incréée, même les idées des corps ; que le Verbe est donc la seule lumière qui nous éclaire, et le seul maître qui nous instruit. La même année, Arnauld publia son ouvrage des *vraies et fausses idées.* Ce fut le premier acte d'hostilité. La proposition : *que l'on voit toutes choses en Dieu*, y fut attaquée. Il ne fallait à Arnauld ni tout le talent, ni toute la considération dont il jouissait pour avoir l'avantage sur *Malebranche.* A plus forte raison était-il inutile d'embarrasser la question de plusieurs autres, et d'accuser son adversaire d'admettre une étendue matérielle en Dieu, et d'accréditer des dogmes capables de corrompre la pureté du christianisme. Au reste, il n'arriva à

Malebranche que ce qui arrivera à tout philosophe qui se mettra imprudemment aux prises avec un théologien. Celui-ci rapportant tout à la révélation, et celui-là tout à la raison, il y a cent à parier que l'un finira par être très-peu orthodoxe, l'autre assez mince raisonneur, et que la religion aura reçu quelque blessure profonde. Pendant cette vive contestation, en 1684, *Malebranche* donna le *Traité de la morale*, ouvrage où cet auteur tire nos devoirs de principes qui lui étaient particuliers. Ce pas me paraît bien hardi, pour ne rien dire de pis. Je ne conçois pas comment on ose faire dépendre la conduite des hommes de la vérité d'un système métaphysique.

Les *Réflexions philosophiques et théologiques sur le Traité de la nature et de la grâce* parurent en 1685. Là, Arnauld prétend que la doctrine de *Malebranche* n'est ni nouvelle, ni sienne ; il restitue le philosophique à Descartes, et le théologique à saint Augustin. *Malebranche*, las de disputer, au lieu de répondre, s'occupa à remettre ses idées sous un unique point de vue ; et ce fut ce qu'il exécuta en 1688, dans les *Entretiens sur la métaphysique et la religion.*

Il avait eu, auparavant, une contestation avec Régis, sur la grandeur apparente de la lune, et en général sur celle des objets. Cette contestation fut jugée par quatre des plus grands géomètres en faveur de notre philosophe.

Régis renouvela la dispute des idées, et attaqua le Père *Malebranche* sur ce qu'il avait avancé que *le plaisir rend heureux;* ce fut alors qu'on vit un chrétien austère apologiste de la volupté.

Le livre *de la Connaissance de soi-même*, où le Père François Lami, bénédictin, avait appuyé de l'autorité de *Malebranche* son opinion de l'amour de Dieu, donna lieu à ce dernier d'écrire en 1697 l'ouvrage *de l'Amour de Dieu.* Il montra que cet amour était toujours intéressé ; et il se vit exposé en même temps à deux accusations bien opposées : l'une, de favoriser le sentiment d'Épicure sur le plaisir ; et l'autre, de subtiliser tellement l'amour de Dieu, qu'il en excluait toute délectation.

Arnauld mourut en 1694. On publia deux lettres posthumes de ce docteur, *sur les Idées* et *sur le Plaisir. Malebranche* y répondit, et joignit à sa réponse un *Traité contre la préven-*

tion. Ce n'est point, comme le titre le ferait penser, un écrit de morale contre une des maladies les plus générales de l'esprit humain; mais une plaisanterie où l'on se propose de démontrer géométriquement qu'Arnauld n'a fait aucun des livres qui ont paru sous son nom contre le Père *Malebranche*. On part de la supposition qu'Arnauld a dit vrai, lorsqu'il a protesté devant Dieu qu'il avait toujours un désir sincère de bien prendre les sentiments de ceux qu'il combattait, et qu'il s'était toujours fort éloigné d'employer des artifices, pour donner de fausses idées de ces auteurs et de leurs livres; puis, sur des passages tronqués, des sens mal entendus à dessein, des artifices trop marqués pour être involontaires, on conclut que celui qui a fait le serment n'a pas fait les livres.

Tandis que *Malebranche* souffrait tant de contradictions dans son pays, on lui persuada que sa philosophie réussissait à merveille à la Chine; et pour répondre à la politesse des Chinois, il fit en 1708 un petit ouvrage intitulé : *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu*. Le Chinois prétend que la matière est éternelle, infinie, increéée, et que le *ly*, espèce de forme de la matière, est l'intelligence et la sagesse souveraine, quoiqu'il ne soit pas un être intelligent et sage, distinct de la matière et indépendant d'elle. Les journalistes de Trévoux prétendirent que le philosophe européen avait calomnié les lettrés de la Chine par l'athéisme qu'il leur attribuait. *Voyez* CHINOIS.

Les *Réflexions sur la prémotion physique*, en réponse à un ouvrage intitulé : *de l'Action de Dieu sur les créatures*, furent la dernière production de *Malebranche*. Il parut à notre philosophe que le système de l'action de Dieu, en conservant le nom de la liberté, anéantissait la chose; et il s'attache à expliquer comment son système la conservait tout entière. Il représente la prémotion physique par une comparaison aussi concluante, peut-être, et certainement plus touchante que toutes les subtilités métaphysiques; et il dit : « Un ouvrier a fait une statue, qui se peut mouvoir par une charnière, et s'incliner respectueusement devant lui, pourvu qu'il tire un cordon. Toutes les fois qu'il tire le cordon, il est fort content des hommages de sa statue; mais, un jour qu'il ne le tire point, la statue ne le salue point; et il la brise de dépit. » *Malebranche*

n'a pas de peine à conclure que ce statuaire bizarre n'a ni bonté, ni justice. Il s'occupe ensuite à exposer un sentiment où l'idée de Dieu est soulagée de la fausse rigueur que quelques théologiens y attachent, et justifiée de la véritable rigueur que la religion y découvre, et de l'indolence que la philosophie y suppose.

Malebranche n'était pas seulement métaphysicien, il était aussi géomètre et physicien; et ce fut en considération de ces deux dernières qualités que l'Académie des Sciences lui accorda en 1699 le titre d'honoraire. Il donna, dans la dernière édition de la *Recherche de la vérité*, qui parut en 1712, une théorie des lois du mouvement, un essai sur le système général de l'univers, la dureté des corps, leur ressort, la pesanteur, la lumière, sa propagation instantanée, sa réflexion, sa réfraction, la génération du feu et les couleurs. Descartes avait inventé les tourbillons, qui composent cet univers. *Malebranche* inventa les tourbillons, dans lesquels chaque grand tourbillon était distribué; les tourbillons de *Malebranche* sont infiniment petits; la vitesse en est fort grande, la force centrifuge presque infinie; son expression est le carré de la vitesse divisé par le diamètre. Lorsque des particules grossières sont en repos les unes auprès des autres et se touchent immédiatement, elles sont comprimées en tous sens par les forces centrifuges des petits tourbillons qui les environnnent; de là la dureté. Si on les presse de façon que les petits tourbillons, contenus dans les interstices, ne puissent plus s'y mouvoir comme auparavant, ils tendent, par leurs forces centrifuges, à rétablir ces corps dans leur premier état; de là le ressort, etc. Il mourut le 13 octobre 1715, âgé de soixante-dix-sept ans. Ce fut un rêveur des plus profonds et des plus sublimes. Une page de Locke contient plus de vérités que tous les volumes de *Malebranche*; mais une ligne de celui-ci montre plus de subtilité, d'imagination, de finesse et de génie, peut-être, que tout le gros livre de Locke. Poëte, il méprisait la poésie. Ses sentiments ne firent pas grande fortune, ni en Allemagne où Leibnitz dominait, ni en Angleterre où Newton avait tourné les esprits vers des objets plus solides.

MALÉDICTION (*Gram.*), imprécation qu'on prononce contre quelque objet malfaisant. Un père irrité *maudit* son enfant; un homme violent *maudit* la pierre qui l'a blessé; le peuple *maudit*

le souverain qui le vexe; le philosophe qui admet la nécessité dans les événements s'y soumet et ne *maudit* personne; Dieu a *maudit* le méchant de toute éternité. On croit que la *malédiction* assise sur un être est une espèce de caractère; un ouvrier croit que la matière qui ne se prête pas à ses vues est *maudite*; un joueur, que l'argent qui ne lui profite pas est *maudit*; ce penchant à rapporter à des causes inconnues et surnaturelles les effets dont la raison nous échappe est la source première des préjugés les plus généraux.

MALÉDICTION (*Jurisprudence*). Ce terme signifie des imprécations qu'on insérait autrefois, et qu'on insère encore en quelques endroits dans les actes de donation en faveur des églises ou des maisons religieuses contre quiconque en empêche l'effet : cet usage de faire des *imprécations* n'est point du style de nos notaires de France.

MALÉFICE, s. m. (*Divinat.*), sorte de magie ou sorcellerie.

Ce qu'on appelle *maléfice* ou *fascination* n'est pas sans fondement. Il y a sur cette matière une infinité d'exemples et d'histoires qu'on ne doit pas rejeter précisément parce qu'elles ne s'accordent pas avec notre philosophie; il semble même qu'on pourrait trouver dans la philosophie de quoi les appuyer.

Tous les êtres vivants que nous connaissons envoient des écoulements, soit par la respiration, soit par les pores de la peau. Ainsi tous les corps qui se trouvent dans la sphère de ces écoulements peuvent en être affectés, et cela d'une manière ou d'une autre, suivant la qualité de la matière qui s'exhale, et, à tel ou tel degré, suivant la disposition des parties qui envoient les écoulements et de celles qui les reçoivent.

Cela est incontestable, et il n'est pas besoin pour le prouver d'alléguer ici des exemples d'animaux qui exhalent de bonnes ou de mauvaises odeurs, ou des exemples de maladies contagieuses communiquées par ces sortes d'écoulements, etc. Or, de toutes les parties d'un corps animal, l'œil paraît être celle qui a le plus de vivacité. Il se meut en effet avec la plus grande légèreté et en toutes sortes de directions. D'ailleurs ses membranes et ses humeurs sont aussi perméables qu'aucune autre partie du corps, témoin les rayons du soleil qu'il reçoit en si grande abondance. Ainsi il ne faut pas douter que l'œil n'envoie des écoulements de même que les autres parties. Les humeurs

subtilisées de cet organe doivent s'en exhaler continuellement; la chaleur des rayons qui les pénètrent les atténue et les raréfie, ce qui étant joint au liquide subtil ou aux esprits du nerf optique voisin, que la proximité du cerveau fournit abondamment, doit faire un fonds de matière volatile que l'œil distribuera, et pour ainsi dire déterminera. Nous avons donc ici le trait à la main pour le lancer; ce trait a toute la force et la violence, et la main toute la vitesse et l'activité nécessaires : il n'est donc pas étonnant si leurs effets sont prompts et grands.

Concevons l'œil comme une fronde capable des mouvements et des vibrations les plus promptes et les plus rapides, et outre cela comme ayant communication avec la source d'une matière telle que le suc nerveux qui se travaille dans le cerveau; matière si subtile et si pénétrante, qu'on croit qu'elle coule en un instant à travers les filets solides des nerfs, et en même temps si active et si puissante, qu'elle distend spasmodiquement les nerfs, fait tordre les membres, et altère toute l'habitude du corps, en donnant du mouvement et de l'action à une masse de matière naturellement lourde et sans activité.

Un trait de cette espèce lancé par une machine telle que l'œil doit avoir son effet partout où il frappe; et l'effet sera plus ou moins grand suivant la distance, l'impétuosité de l'œil, la qualité, la subtilité, l'acrimonie des sens, la délicatesse ou la grossièreté de l'objet qui est frappé.

Par cette théorie on peut, à mon avis, rendre raison de quelques-uns des phénomènes du *maléfice*, et particulièrement de celui qu'on nomme *fascination*. Il est certain que l'œil a toujours été regardé comme le siége principal ou plutôt l'organe du *maléfice*, quoique la plupart de ceux qui en ont écrit ou parlé ne sussent pas pourquoi. On attribuait le *maléfice* à l'œil, mais on n'imaginait pas comment il opérait cet effet. Ainsi, selon quelques-uns, *avoir mauvais œil* est la même chose qu'*être adonné aux maléfices :* de là cette expression d'un berger dans Virgile :

Nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos
Bucol. Eclog, III,

De plus, les personnes âgées et bilieuses sont celles que l'on croit ordinairement avoir la vertu du *maléfice*, parce que le

suc nerveux est dépravé dans ces personnes par le vice des humeurs qui, en l'irritant, le rendent plus pénétrant et d'une nature maligne. C'est pourquoi les jeunes gens et surtout les enfants en sont plutôt affectés, par la raison que leurs pores sont plus ouverts, leurs sucs sans cohérence, leurs fibres délicates et très-sensibles : aussi le *maléfice* dont parle Virgile n'a d'effet que sur les tendres agneaux.

Enfin le *maléfice* ne s'envoie que par une personne fâchée, provoquée, irritée, etc.; car il faut un effort extraordinaire et une vive émotion d'esprit pour lancer une suffisante quantité d'écoulements avec une impétuosité capable de produire son effet à une certaine distance. C'est une chose incontestable que les yeux ont un pouvoir extraordinaire. Les anciens naturalistes assurent que le basilic et l'opoblepa tuent les autres animaux par leur seul regard. On en croira ce qu'on voudra; mais un auteur moderne assure avoir vu une souris qui tournait autour d'un gros crapaud, lequel était occupé à la regarder attentivement la gueule béante; la souris faisait toujours des cercles de plus petits en plus petits autour du crapaud, et criait pendant ce temps-là comme si elle eût été poussée de force à s'approcher de plus en plus du côté du reptile. Enfin, nonobstant la grande résistance qu'elle paraissait faire, elle entra dans la gueule béante du crapaud et fut aussitôt avalée. Telle est encore l'action de la couleuvre à l'égard du crapaud qu'elle attend la gueule béante, et le crapaud va de lui-même s'y précipiter. On peut rapporter à la même cause ce que raconte un physicien. Il avait mis sous un récipient un gros crapaud, pour voir combien il y vivrait sans aucune nourriture, et il l'observait tous les jours: un jour, entre autres, qu'il avait les yeux fixés sur cet animal, le crapaud en s'enflant dirigea les siens sur ceux de l'observateur, dont insensiblement la vue se troubla, et qui tomba enfin en syncope. Qui est-ce qui n'a pas observé un chien-couchant et les effets de son œil sur la perdrix? Dès qu'une fois les yeux du pauvre oiseau rencontrent ceux du chien, la perdrix s'arrête, paraît toute troublée, ne pense plus à sa conservation et se laisse prendre facilement. Je me souviens d'avoir lu qu'un chien, en regardant fixement des écureuils qui étaient sur des arbres, les avait arrêtés, stupéfiés, et fait tomber dans sa gueule.

Il est aisé d'observer que l'homme n'est pas à couvert de semblables impressions. Il y a peu de gens qui n'aient quelquefois éprouvé les effets d'un œil colère, fier, imposant, dédaigneux, lascif, suppliant, etc. Ces sortes d'effets ne peuvent certainement venir que des différentes éjaculations de l'œil, et sont un degré de *maléfice*. Voilà tout ce qu'une mauvaise philosophie peut dire de moins pitoyable.

Les démonographes entendent par *maléfice* une espèce de magie par laquelle une personne, par le moyen du démon, cause du mal à une autre. Outre la fascination dont nous venons de parler, ils en comptent plusieurs autres espèces, comme les philtres, les ligatures, ceux qu'on donne dans un breuvage ou dans un mets, ceux qui se font par l'haleine, etc, etc., dont la plupart peuvent être rapportées au poison; de sorte que quand les juges séculiers connaissent de cette espèce de crime et condamnent à quelque peine afflictive ceux qui en sont convaincus, le dispositif de la sentence porte toujours que c'est pour cause *d'empoisonnement et de maléfice*. Voyez LIGATURE.

MALFAISANT, ad. (*Gram. et Morale*), qui nuit, qui fait du mal. Si l'homme est libre, c'est-à-dire si l'âme a une activité qui lui soit propre, et en vertu de laquelle elle puisse se déterminer à faire ou ne pas faire une action, quelles que soient ses habitudes ou celles du corps, ses idées, ses passions, le tempérament, l'âge, les préjugés, etc., il y a certainement des hommes vertueux et des hommes vicieux; s'il n'y a point de liberté, il n'y a plus que des hommes bienfaisants et des hommes *malfaisants;* mais les hommes n'en sont pas moins modifiables en bien et en mal; les bons exemples, les bons discours, les châtiments, les récompenses, le blâme, la louange, les lois ont toujours leur effet : l'homme *malfaisant* est malheureusement né.

MALICE, s. f. (*Morale. Gram.*), c'est une disposition à nuire, mais avec plus de finesse que de force.

Il y a dans la *malice* de la facilité et de la ruse, peu d'audace, point d'atrocité. Le *malicieux* veut faire de petites peines, et non causer de grands malheurs. Quelquefois il veut seulement se donner une sorte de supériorité sur ceux qu'il tourmente. Il s'estime de pouvoir le mal, plus qu'il n'a de plaisir à en faire. La *malice* n'est habitude que dans les âmes petites, faibles et dures.

MALIGNITÉ, s. f. (*Gram.*), malice secrète et profonde, *Voy.* MALICE. Il se dit des choses et des personnes. Sentez-vous toute la *malignité* de ce propos? Il y a dans le cœur de l'homme une *malignité* qui lui fait adopter le blâme presque sans examen. Telles sont la *malignité* et l'injustice, que jamais l'apologie la plus nette, la plus authentique, ne fait autant de sensation dans la société que l'accusation la plus ridicule et la plus mal fondée. On dit avec chaleur : Savez-vous l'horreur dont on l'accuse? et froidement : Il s'est fort bien défendu. Qu'un homme pervers fasse une satire abominable des plus honnêtes gens, la *malignité* naturelle la fera lire, rechercher et citer. Les hommes rejettent leur mauvaise conduite sur la *malignité* des astres qui ont présidé à leur naissance. Le substantif *malignité* a une toute autre force que son adjectif *malin*. On permet aux enfants d'être *malins*. On ne leur passe la *malignité* en quoi que ce soit, parce que c'est l'état d'une âme qui a perdu l'instinct de la bienveillance, qui désire le malheur de ses semblables, et souvent en jouit. Il y a dans la *malignité* plus de suite, plus de profondeur, plus de dissimulation, plus d'activité que dans la malice. Aucun homme n'est né avec ce caractère, mais plusieurs y sont conduits par l'envie, par la cupidité mécontente, par la vengeance, par le sentiment de l'injustice des hommes. La *malignité* n'est pas aussi dure et aussi atroce que la méchanceté; elle fait verser des larmes, mais elle s'attendrirait peut-être si elle les voyait couler.

MALINTENTIONNÉ (*Gram. et Morale*), qui a le dessein de nuire. Votre juge est *malintentionné*. Il y a des mécontents dans les temps de troubles. Il y a en tous temps des *malintentionnés*. Le mécontentement et la mauvaise intention peuvent être bien ou mal fondés. Le mécontentement ne se prend pas toujours en mauvaise part. Il est rare que la mauvaise intention soit excusable; elle n'est presque jamais sans la dissimulation et l'hypocrisie. Si l'on est *malintentionné*, il faut du moins l'être à visage découvert. Il est malhonnête de donner de belles espérances, lorsque nous avons au fond de notre cœur le dessein formé de desservir.

MALVEILLANCE ET MALVEILLANT (*Gram.*), qui a la volonté de faire du mal, ou plus exactement peut-être qui veut mal à quelqu'un par le ressentiment du mal qu'il a fait. D'où il paraît

que la *malveillance* est toujours fondée, au lieu qu'il n'en est pas ainsi de la mauvaise intention. Il est facile aux ministres de tomber dans la *malveillance* du peuple, surtout lorsque les temps sont difficiles.

MANES, s. m. (*Mythologie*), divinités domestiques des anciens païens, et dont il paraît par leur mythologie qu'ils n'avaient pas des idées bien fixes : ce qu'on peut en recueillir de plus constaté, c'est que souvent ils les prenaient pour les âmes séparées des corps, d'autres fois pour les dieux infernaux, ou simplement comme les dieux ou les génies tutélaires des défunts.

Quelques Anciens, au rapport de Servius, ont prétendu que les grands dieux célestes étaient les dieux des vivants ; mais que les dieux du second ordre, les *mânes* en particulier, étaient les dieux des morts ; qu'ils n'exerçaient leur empire que dans les ténèbres de la nuit, auxquelles ils présidaient; ce qui, suivant eux, a donné lieu d'appeler le matin *mâne*.

Le mot de *mânes* a aussi été pris quelquefois pour les enfers en général, c'est-à-dire pour les lieux souterrains où se devaient rendre les âmés des hommes après leur mort, et d'où les bonnes étaient envoyées aux champs *Élysêens*, et les méchantes au lieu des supplices appelé le *Tartare*.

C'est ainsi que Virgile dit :

. . . . Hæc *Manes* veniet mihi fama sub imos.
Æneid. Lib. IV,

On a donné au mot de *mânes* diverses étymologies : les uns le font venir du mot latin *manare*, sortir, découler, parce, disent-ils, qu'ils occùpent l'air qui est entre la terre et le cercle lunaire, d'où ils descendent pour venir tourmenter les hommes ; mais i ce mot vient de *manare*, ne serait-ce point plutôt parce que les païens croyaient que c'était par le canal des *mânes* que découlent particulièrement les biens ou les maux de la vie privée ? d'autres le tirent du vieux mot latin *manus*, qui signifie *bon*, et suivant cette idée ils ne les considèrent que comme des divinités bienfaisantes qui s'intéressent au bonheur des humains, avec lesquels elles ont soutenu pendant leur vie des relations particulières, comme leurs proches ou leurs amis. Un

auteur allemand, prévenu en faveur de sa langue, tire *mânes* du vieux mot *mann*, homme, qu'il prétend être un mot des plus anciens, et qui vient de la langue étrusque. Or il dit que *mânes* signifie des *hommes* par excellence, parce qu'il n'y a que les âmes véritablement vertueuses qui puissent espérer de devenir, après la mort de leurs corps, des espèces de divinités, capables de faire du bien aux amis de la vertu; mais la véritable étymologie du mot *mânes* se trouve dans les langues orientales, et vient sans doute de l'ancienne racine *moun*, d'où se sont formés les mots chaldaïque et arabe *moan*, *man*, hébreux, *figura, similitudo, imago, phantasma, idea, species intelligibilis, forma imaginis cujusdam, dicitur enim de rebus, tam corporalibus quam spiritualibus, præsertim de Deo. Vide* Robert, *Thes. ling. sanctæ.* Ce sont là tout autant de significations analogues aux idées qu'on se formait des *mânes*, et aux diverses opérations qu'on leur attribuait.

De tous les Anciens, Apulée est celui qui, dans son livre *de Deo Socratis*, nous parle le plus clairement de la doctrine des *mânes*. « L'esprit de l'homme, dit-il, après être sorti du corps, devient une espèce de démons, que les anciens Latins appelaient *lemures*; ceux d'entre les défunts qui étaient bons, et prenaient soin de leurs descendants, s'appelaient *lares familiares*; mais ceux qui étaient inquiets, turbulents et malfaisants, qui épouvantaient les hommes par des apparitions nocturnes, s'appelaient *larvæ*; et lorsqu'il était incertain ce qu'était devenue l'âme d'un défunt, si elle avait été faite *lar* ou *larva*, on l'appelait *mâne* »; et quoiqu'ils ne déifiassent pas tous les morts, cependant ils établissaient que toutes les âmes des honnêtes gens devenaient autant d'espèces de dieux; c'est pourquoi on lisait sur les tombeaux ces trois lettres capitales D. M. S. qui signifiaient *diis manibus sacrum*. Je ne sais où les compilateurs du célèbre Dictionnaire de Trévoux ont pris qu'à Rome il était défendu d'invoquer les *mânes*; s'ils avaient consulté Festus, il leur aurait appris que les augures même du peuple romain étaient chargés du soin de les invoquer, parce qu'on les regardait comme des êtres bienfaisants et les protecteurs des humains; il paraît même que ceux qui avaient de la dévotion pour les *mânes*, et qui voulaient soutenir avec eux quelque commerce particulier, s'endormaient auprès des tom-

beaux des morts, afin d'avoir des songes prophétiques et des révélations par l'entremise des *mânes*, ou des âmes des défunts.

C'est ainsi qu'Hérodote, dans Melpomène, dit que les Nasamons, peuples d'Afrique, « juraient par ceux qui avaient été justes et honnêtes gens, qu'ils devinaient en touchant leurs tombeaux, et qu'en s'approchant de leurs sépulcres, après avoir fait quelques prières ils s'endormaient, et étaient instruits en songe de ce qu'ils voulaient savoir. »

Nous verrons dans l'article de l'*ob* des Hébreux ce qui regarde l'évocation des morts et leur prétendue apparition.

Au reste, il paraît clairement, par une multitude d'auteurs, que les païens attribuaient aux âmes des défunts des espèces de corps très-subtils de la nature de l'air, mais cependant organisés, et capables des diverses fonctions de la vie humaine, comme voir, parler, entendre, se communiquer, passer d'un lieu à un autre, etc.; il semble même que sans cette supposition nous ayons de la peine à nous tirer des grandes difficultés que l'on fait tous les jours contre les dogmes fondamentaux et consolants de l'immortalité de l'âme, et de la résurrection des corps.

Chacun sait que l'idée de corps, ou du moins de figures particulières unies aux intelligences célestes, à la divinité même, a été adoptée par ceux des chrétiens qu'on appelait *Anthropomorphites*, parce qu'ils représentaient Dieu sous la figure humaine.

Nous sommes redevables à cette erreur de je ne sais combien de belles peintures du Père éternel, qui ont immortalisé le pinceau qui les a faites, décorent aujourd'hui plusieurs autels, et servent à soutenir la foi et la piété des fidèles, qui souvent ont besoin de ce secours.

MANICHÉISME, s. m. (*Hist. ecclés. Métaph.*). Le *manichéisme* est une secte d'hérétiques, fondée par un certain Manès, Perse de nation et de fort basse naissance. Il puisa la plupart de ses dogmes dans les livres d'un Arabe nommé Scythion. Cette secte commença au troisième siècle, s'établit en plusieurs provinces, et subsista fort longtemps. Son faible ne consistait pas tant dans le dogme des deux principes, l'un bon et l'autre méchant, que dans les explications particulières qu'elle en donnait, et dans les conséquences pratiques qu'elle en tirait. Vous pourrez le voir dans l'*Histoire ecclésiastique* de M. l'abbé Fleury; et dans le Dictionnaire de Bayle, l'article des *Mani-*

chéens, et dans l'*Histoire des Variations* de M. de Meaux.

Le dogme des deux principes est beaucoup plus ancien que Manès. Les gnostiques, les cerdoniens, les marcionites, et plusieurs autres sectaires le firent entrer dans le christianisme avant que Manès fît parler de lui. Ils n'en furent pas même les premiers auteurs ; il faut remonter dans la plus haute antiquité du paganisme pour en découvrir l'origine. Si l'on s'en rapporte à Plutarque, ce dogme était très-ancien. Il se communiqua bientôt à toutes les nations du monde, et s'imprima dans les cœurs si profondément, que rien ne put l'en détacher. Prières, sacrifices, cérémonies, détails publics et secrets de religion, tout fut marqué à ce coin parmi les Barbares et les Grecs. Il paraît que Plutarque lui donne trop d'étendue. Il est bien vrai que les païens ont reconnu et honoré des dieux malfaisants ; mais ils enseignaient aussi que le même dieu qui répandait quelquefois ses biens sur un peuple l'affligeait quelque temps après, pour se venger de quelque offense. Pour peu qu'on lise les auteurs grecs, on connaît cela manifestement. Disons la même chose de Rome. Lisez Tite-Live, Cicéron, et les autres écrivains latins, vous comprendrez clairement que le même Jupiter à qui l'on offrait des sacrifices pour une victoire gagnée était honoré en d'autres rencontres, afin qu'il cessât d'affliger le peuple romain. Tous les poëtes ne nous le représentent-ils pas armé de la foudre et tonnant du haut des cieux, pour intimider les faibles mortels? Plutarque se trompe aussi, lorsqu'il veut que les philosophes et les poëtes se soient accordés dans la doctrine des deux principes. Ne se souvenait-il pas d'Homère, le prince des poëtes, leur modèle et leur source commune; d'Homère, dis-je, qui n'a proposé qu'un dieu avec deux tonneaux du bien et du mal? Ce père des poëtes suppose que, devant le palais de Jupiter, sont deux tonneaux où ce dieu puise continuellement et les biens et les maux qu'il verse sur le genre humain. Voilà son principal emploi. Encore s'il y puisait également, et qu'il ne se méprît jamais, nous nous plaindrions moins de notre sort.

Zoroastre, que les Perses et les Chaldéens reconnaissent pour leur instituteur, n'avait pas manqué de leur enseigner cette doctrine. Le principe bienfaisant, il le nommait *Oromase*, et le malfaisant, *Arimanius*. Selon lui, le premier ressemblait à la lumière, et le second aux ténèbres.

Tous les partisans du système des deux principes les croyaient incréés, contemporains, indépendants l'un de l'autre, avec une égale force et une égale puissance. Cependant quelques Perses, au rapport de M. Hyde qui l'a pris dans Plutarque, soutenaient que le mauvais principe avait été produit par le bon, puisqu'un jour il devait être anéanti. Les premiers ennemis du christianisme, comme Celse, Cresconius, Porphire, se vantaient d'avoir découvert quelques traces de ce système dans l'Écriture sainte, laquelle parle du démon et des embûches qu'il dressa au Fils de Dieu, et du soin qu'il prend de troubler son empire. Mais on répondit aisément à de tels reproches. On fit taire des hommes vains qui, pour décréditer ce qu'ils n'entendirent jamais, prenaient au pied de la lettre beaucoup de choses allégoriques.

Quelque terrain qu'ait occupé ce système des deux principes, il ne paraît pas, comme je l'ai observé, que les Grecs et les Romains se le soient approprié. Leur Pluton ne peut être regardé comme le mauvais principe. Il n'avait point dans leur théologie d'autre emploi que celui de présider à l'assemblée des morts, sans autorité sur ceux qui vivent. Les autres divinités infernales, malfaisantes, tristes, jalouses de notre repos, n'avaient rien aussi de commun avec le mauvais principe, puisque toutes ces divinités subordonnées à Jupiter ne pouvaient faire de mal aux hommes que celui qu'il leur permettait de faire. Elles étaient dans le paganisme ce que sont nos démons dans le christianisme.

Ce qui a donné naissance au dogme des deux principes, c'est la difficulté d'expliquer l'origine du mal moral et du mal physique. Il faut l'avouer, de toutes les questions qui se présentent à l'esprit, c'est la plus dure et la plus épineuse. On n'en saurait trouver le dénoûment que dans la foi qui nous apprend la chute volontaire du premier homme, d'où s'ensuivirent et sa perte et celle de toute sa postérité. Mais les païens manquaient de secours surnaturel ; ils se trouvaient par conséquent dans un passage très-étroit et très-gênant. Il fallait accorder la bonté et la sainteté de Dieu avec le péché et les différentes misères de l'homme, il fallait justifier celui qui peut tout de ce que, pouvant empêcher le mal, il l'a préféré au bien même, et de ce qu'étant infiniment équitable, il punit des créatures qui semblent ne l'avoir point mérité, et qui voient le jour plusieurs siècles après que leur condamnation a

été prononcée. Pour sortir de ce labyrinthe, où leur raison ne faisait que s'égarer, les philosophes grecs eurent recours à des hypothèses particulières. Les uns supposèrent la préexistence des âmes, et soutinrent qu'elles ne venaient animer les corps que pour expier des fautes commises pendant le cours d'une autre vie. Platon attribue l'origine de cette hypothèse à Orphée, qui l'avait lui-même puisée chez les Égyptiens. Les autres ravissaient à Dieu toute connaissance des affaires sublunaires, persuadés qu'elles sont trop mal assorties pour avoir été réglées par une main bienfaisante. De là ils tiraient cette conclusion, qu'il faut renoncer à l'idée d'un être juste, pur, saint, ou convenir qu'il ne prend aucune part à tout ce qui se passe dans le monde. Les autres établissaient une succession d'événements, une chaîne de biens et de maux que rien ne peut altérer ni rompre. Que sert de se plaindre, disaient-ils, que sert de murmurer? le destin entraîne tout, le destin manie tout en aveugle et sans retour. Le mal moral n'est pas moins indispensable que le physique ; tous deux entrent de droit dans le plan de la nature. D'autres enfin, ne goûtant point toutes ces diverses explications de l'origine du mal moral et du mal physique, en cherchèrent le dénoûment dans le système des deux principes. Quand il est question d'expliquer les divers phénomènes de la nature corrompue, il a d'abord quelque chose de plausible ; mais si on le considère en lui-même, rien n'est plus monstrueux. En effet, il porte sur une supposition qui répugne à nos idées les plus claires, au lieu que le système des chrétiens est appuyé sur ces notions-là. Par cette seule remarque la supériorité des chrétiens sur les *Manichéens* est décidée ; car tous ceux qui se connaissent en raisonnements demeurent d'accord qu'un système est beaucoup plus imparfait lorsqu'il manque de conformité avec les premiers principes que lorsqu'il ne saurait rendre raison des phénomènes de la nature. Si l'on bâtit sur une supposition absurde, embarrassée, peu vraisemblable, cela ne se répare point par l'explication heureuse des phénomènes ; mais s'il ne les explique pas tous heureusement, cela est compensé par la netteté, par la vraisemblance et par la conformité qu'on lui trouve aux lois et aux idées de l'ordre ; et ceux qui l'ont embrassé, à cause de cette perfection, n'ont pas coutume de se rebuter, sous prétexte qu'ils ne peuvent rendre

raison de toutes les expériences. Ils imputent ce défaut aux bornes de leur esprit. On objectait à Copernic, quand il proposa son système, que Mars et Vénus devraient en un temps paraître beaucoup plus grands, parce qu'ils s'approchaient de la terre de plusieurs diamètres. La conséquence était nécessaire, et cependant on ne voyait rien de cela. Quoiqu'il ne sût que répondre, il ne crut pas pour cela devoir l'abandonner. Il disait seulement que le temps le ferait connaître. L'on prenait cette raison pour une défaite ; et l'on avait, ce semble, raison : mais les lunettes ayant été trouvées depuis on a vu que cela même qu'on lui opposait comme une grande objection était la confirmation de son système, et le renversement de celui de Ptolomée.

Voici quelques-unes des raisons qu'on peut proposer contre le *Manichéisme*. Je les tirerai de M. Bayle lui-même, qu'on sait avoir employé toute la force de son esprit pour donner à cette malheureuse hypothèse une couleur de vraisemblance.

1° Cette opinion est tout à fait injurieuse au dieu qu'ils appellent bon ; elle lui ôte pour le moins la moitié de sa puissance, et elle le fait timide, injuste, imprudent et ignorant. La crainte qu'il eut d'une irruption de son ennemi, disaient-ils, l'obligea à lui abandonner une partie des âmes, afin de sauver le reste. Les âmes étaient des portions et des membres de sa substance, et n'avaient commis aucun péché. Il y eut donc de sa part de l'injustice à les traiter de la sorte, vu principalement qu'elles devaient être tourmentées, et qu'en cas qu'elles contractassent quelques souillures, elles devaient demeurer éternellement au pouvoir du mal. Ainsi, le bon principe n'avait pas su ménager ses intérêts, il s'était exposé à une éternelle et irréparable mutilation. Joint à cela que sa crainte avait été mal fondée ; car, puisque de toute éternité les états du mal étaient séparés des états du bien, il n'y avait nul sujet de craindre que le mal fît une irruption sur les terres de son ennemi. D'ailleurs ils donnent moins de prévoyance et moins de puissance au bon principe qu'au mauvais. Le bon principe n'avait point prévu l'infortune des détachements qu'il exposait aux assauts de l'ennemi ; mais le mauvais principe avait fort bien su quels seraient les détachements que l'on enverrait contre lui, et il avait préparé les machines nécessaires pour les enlever. Le bon

principe fut assez simple pour aimer mieux se mutiler que de recevoir sur ses terres les détachements de l'ennemi, qui par ce moyen eût perdu une partie de ses membres. Le mauvais principe avait toujours été supérieur, il n'avait rien perdu, et il avait fait des conquêtes qu'il avait gardées ; mais le bon principe avait cédé volontairement beaucoup de choses par timidité, par injustice et par imprudence. Ainsi, en refusant de connaître que Dieu soit l'auteur du mal, on le fait mauvais en toutes manières.

2° Le dogme des *manichéens* est l'éponge de toutes les religions, puisqu'en raisonnant conséquemment, ils ne peuvent rien attendre de leurs prières, ni rien craindre de leur impiété. Ils doivent être persuadés que quoiqu'ils fassent, le dieu bon leur sera toujours propice, et que le dieu mauvais leur sera toujours contraire. Ce sont deux dieux, dont l'un ne peut faire que du bien et l'autre ne peut faire que du mal; ils sont déterminés à cela par leur naturel et ils suivent, selon toute l'étendue de leurs forces, cette détermination.

3° Si nous consultons les idées de l'ordre, nous verrons fort clairement que l'unité, le pouvoir infini et le bonheur appartiennent à l'auteur du monde. La nécessité de la nature a porté qu'il y eût des causes de tous les effets. Il a donc fallu nécessairement qu'il existât une force suffisante à la production du monde. Or il est bien plus selon l'ordre que cette puissance soit réunie dans un seul sujet que si elle était partagée à deux ou trois ou à cent mille. Concluons donc qu'elle n'a pas été partagée, et qu'elle réside tout entière dans une seule nature, et qu'ainsi il n'y a pas deux premiers principes, mais un seul. Il y aurait autant de raisons d'en admettre une infinité, comme ont fait quelques-uns, que de n'en admettre que deux. S'il est contre l'ordre que la puissance de la nature soit partagée à deux sujets, combien serait-il plus étrange que ces deux sujets fussent ennemis! Il ne pourrait naître de là que toute sorte de confusion. Ce que l'un voudrait faire, l'autre voudrait le défaire, et ainsi rien ne se ferait, ou s'il se faisait quelque chose, ce serait un ouvrage de bizarrerie, et bien éloigné de la justesse de cet univers. Si le *manichéisme* eût admis deux principes qui agissent de concert, il eût été exposé à de moindres inconvénients; il aurait néanmoins choqué l'idée de l'ordre par rapport à la maxime, qu'il ne faut point multiplier

les êtres sans nécessité ; car, s'il y a deux premiers principes, ils ont chacun toute la force nécessaire pour la production de l'univers, ou ils ne l'ont pas : s'ils l'ont, l'un d'eux est superflu; s'ils ne l'ont pas, cette force a été partagée inutilement; et il eût bien mieux valu la réunir en un seul sujet, elle eût été plus active. Outre qu'il n'est pas aisé de comprendre qu'une cause qui existe par elle-même n'ait qu'une portion de force, qu'est-ce qui l'aurait bornée à tant ou à tant de degrés? Elle ne dépend de rien, elle tire tout de son fonds. Mais sans trop insister sur cette raison, qui passe pour solide dans les écoles, je demande si le pouvoir de faire tout ce que l'on veut n'est pas essentiellement renfermé dans l'idée de Dieu? La raison m'apprend que l'idée de Dieu ne renferme aucun attribut avec plus de netteté et d'évidence que le pouvoir de faire ce que l'on veut. C'est en quoi consiste la béatitude. Or, dans l'opinion des *manichéens*, Dieu n'aurait pas la puissance de faire ce qu'il désire le plus fortement; donc il ne serait pas heureux. La nature du bon principe, disent-ils, est telle qu'il ne peut produire que du bien, et qu'il s'oppose de toutes ses forces à l'introduction du mal. Il veut donc, et il souhaite avec la plus grande ardeur qu'il n'y ait point de mal; il a fait tout ce qu'il a pu pour empêcher ce désordre. S'il a donc manqué de la puissance nécessaire à l'empêcher, ses volontés les plus ardentes ont été frustrées, et par conséquent son bonheur a été troublé et inquiété; il n'a donc point la puissance qu'il doit avoir selon la constitution de son être. Or, que peut-on dire de plus absurde que cela? N'est-ce pas un dogme qui implique contradiction? Les deux principes des *manichéens* seraient les plus malheureux de tous les êtres. Le bon principe ne pourrait jeter les yeux sur le monde, que ses regards ne fussent blessés par une infinité de crimes et de désordres, de peines et de douleurs, qui couvrent la face de la terre. Le mauvais principe ne serait pas moins affligé par le spectacle des vertus et des biens. Dans leur douleur, ils devraient se trouver malheureux d'être immortels.

4° Enfin, je demande aux *manichéens :* l'âme qui fait une bonne action a-t-elle été créée par le bon principe ou par le mauvais? Si elle a été créée par le mauvais principe, il s'ensuit que le bien peut naître de la source de tout mal. Si c'est par le bon principe, le mal, par la même raison, peut naître de la

source de tout bien; car cette même âme en d'autres rencontres commet des crimes. Vous voilà donc réduits à renverser vos propres raisonnements, et à soutenir, contre le sentiment intérieur, que jamais l'âme qui fait une bonne action n'est la même que celle qui pèche. Pour se tirer de cette difficulté, ils auraient besoin de supposer trois premiers principes : un essentiellement bon, et la cause de tout bien; un essentiellement mauvais, et la cause de tout mal; un essentiellement susceptible du bien et du mal et purement passif. Après quoi il faudrait dire que l'âme de l'homme est formée de ce troisième principe, et qu'elle fait tantôt une bonne action, et tantôt une mauvaise, selon qu'elle reçoit l'influence ou du bon principe ou du mauvais. Rien n'est donc plus absurde ni plus ridicule que les deux principes des *manichéens*.

Je néglige ici plusieurs autres raisons, par lesquelles je pourrais attaquer les endroits faibles de ce système extravagant. Je ne veux point me prévaloir des absurdités palpables que les *manichéens* débitaient, quand ils descendaient dans le détail des explications de leur dogme. Elles sont si pitoyables, que c'est les réfuter suffisamment que d'en faire un simple rapport. Par les fragments de leur système, qu'on rencontre çà et là dans les Pères, il paraît que cette secte n'était point heureuse en hypothèses. Leur première supposition était fausse, comme nous venons de le prouver; mais elle empirait entre leurs mains, par le peu d'adresse et d'esprit philosophique qu'ils employaient à l'expliquer. Ils n'ont pas assez connu, selon M. Bayle, leurs avantages, ni su faire jouer leur principale machine, qui était la difficulté sur l'origine du mal. Il s'imagine qu'un habile homme de leur parti, un Descartes, par exemple, aurait bien embarrassé les orthodoxes, et il semble que lui-même, faute d'un autre, ait voulu se charger d'un soin si peu nécessaire, au jugement de bien des gens. Toutes les hypothèses, dit-il, que les chrétiens ont établies, parent mal les coups qu'on leur porte; elles triomphent toutes, quand elles agissent offensivement; mais elles perdent tout leur avantage, quand il faut qu'elles soutiennent l'attaque. Il avoue que les *dualistes*, ainsi que les appelle M. Hyde, auraient été mis en fuite par des raisons *a priori*, prises de la nature de Dieu; mais il s'imagine qu'ils triomphent à leur tour, quand on vient

aux raisons *a posteriori*, prises de l'existence du mal. Il faut l'avouer, M. Bayle, en écartant du *manichéisme* les erreurs grossières de ses premiers défenseurs, en a fabriqué un système, lequel, entre ses mains, paraît armé d'une force nouvelle qu'il n'avait pas autrefois. Les objections qu'il a semées dans divers endroits de ses ouvrages lui ont paru si fortes et si triomphantes, qu'il ne craint pas de dire que la raison succombera sous leur poids, toutes les fois qu'elle entreprendra d'y répondre. La raison, selon lui, est un principe de destruction, et non pas d'édification : elle n'est propre qu'à former des doutes, à éterniser les disputes et à faire connaître à l'homme ses ténèbres, son impuissance et la nécessité d'une révélation, et cette révélation est celle de l'Écriture. C'est là que nous trouvons de quoi réfuter invinciblement l'hypothèse des deux principes, et toutes les objections des *manichéens*; nous y trouvons l'unité de Dieu et ses perfections infinies, la chute du premier homme et ses suites funestes.

Comme M. Bayle n'est pas un antagoniste du commun, les plus savantes plumes de l'Europe se sont essayées à le réfuter. Parmi ce grand nombre d'auteurs, on peut compter M. Jaquelot, M. Le Clerc et M. Leibnitz : commençons par M. Jaquelot, et voyons si dans cette dispute il a eu de l'avantage.

M. Jaquelot suppose, pour principe, que la liberté de l'homme peut résoudre toutes les difficultés de M. Bayle: Dieu ayant formé cet univers pour sa gloire, c'est-à-dire pour recevoir des créatures l'adoration et l'obéissance qui lui sont dues, l'être libre était seul capable de contribuer à ce dessein du Créateur. Les adorations d'une créature qui ne serait pas libre ne contribueraient pas davantage à la gloire du Créateur que ne ferait une machine de figure humaine qui se prosternerait par la vertu de ses ressorts. Dieu aime la sainteté; mais quelle vertu y aurait-il, si l'homme était déterminé nécessairement par sa nature à suivre le bien, comme le feu est déterminé à brûler? Il ne pourrait donc y avoir qu'une créature libre qui pût exécuter le dessein de Dieu. Ainsi, quoiqu'une créature libre pût abuser de son franc arbitre, néanmoins un être libre était quelque chose de si relevé et de si auguste, que son excellence et son prix l'emportaient de beaucoup sur toutes les suites les plus fâcheuses que pourrait produire l'abus qu'il en ferait. Un monde rempli de vertus, mais sans liberté, est beaucoup plus

imparfait que celui où règne cette liberté, quoiqu'elle entraîne à sa suite bien des désordres. M. Bayle renverse tout cet argument par cette seule considération, que si l'une des plus sublimes perfections de Dieu est d'être si déterminé à l'amour du bien qu'il implique contradiction qu'il puisse ne pas l'aimer : une créature déterminée au bien serait plus conforme à la nature de Dieu, et par conséquent plus parfaite qu'une créature qui a un pouvoir égal d'aimer le crime et de le haïr. Jamais on n'est plus libre que lorsqu'on est fixé dans le bien. Ce n'est pas être libre que de pouvoir pécher. Cette malheureuse puissance en est l'abus et non la perfection. Plus la liberté est un don excellent de Dieu, plus elle doit porter les caractères de sa bonté. C'est donc mal à propos, conclut M. Bayle, qu'on cite ici la liberté pour expliquer l'origine du mal. On pouvait lui répondre que Dieu n'est pas obligé de nous douer d'une liberté qui ne se porte jamais vers le mal ; qu'il ne peut la retenir constamment dans le devoir qu'en lui accordant de ces grâces congrues dont le souffle salutaire nous conduit au port du salut. J'avoue, disait M. Bayle, qu'il ne nous devait pas une liberté si parfaite ; mais il se devait à lui-même d'empêcher tous les désordres qu'enfante l'abus de la liberté ; sa bonté, sa sagesse, et plus encore sa sainteté, lui en faisaient une loi. Or, cela posé, comment donc concilier avec tous ces attributs la chute du premier homme? Par quelle étrange fatalité cette liberté si précieuse, gage de l'amour divin, a-t-elle produit, dès son premier coup d'essai, et le crime et la misère qui les suit, et cela sous les yeux d'un Dieu infiniment bon, infiniment saint et infiniment puissant? Cette liberté, qui pouvait être dirigée constamment et invariablement au bien sans perdre de sa nature, avait-elle donc été donnée pour cela?

M. Jaquelot ne s'arrête pas à la seule liberté pour expliquer l'origine du mal, il en cherche aussi le dénoûment dans les intérêts et de la sagesse et de la gloire de Dieu. Sa sagesse et sa gloire l'ayant déterminé à former des créatures libres, cette puissante raison a dû l'emporter sur les fâcheuses suites que pouvait avoir cette liberté qu'il donnait aux hommes. Tous les inconvénients de la liberté n'étaient pas capables de contrebalancer les raisons tirées de sa sagesse, de sa puissance et de sa gloire. Dieu a créé des êtres libres pour sa gloire. Comme donc

les desseins de Dieu ne tendent qu'à sa propre gloire et qu'il y a d'ailleurs une plus ample moisson de gloire dans la direction des agents libres qui abusent de leur liberté que dans la direction du genre humain toujours vertueux, la permission du péché et les suites du péché sont une chose très-conforme à la sagesse divine. Cette raison de la gloire paraît à M. Jaquelot un bouclier impénétrable pour parer tous les coups du *manichéisme.* Il la trouve plus forte que toutes les difficultés qu'on oppose, parce qu'elle est tirée immédiatement de la gloire du Créateur. M. Bayle ne peut digérer cette expression, que *Dieu ne travaille que pour sa gloire.* Il ne peut comprendre que l'être infini, qui trouve dans ses propres perfections une gloire et une béatitude aussi incapables de diminution que d'augmentation, puisse avoir pour but, en produisant des créatures, quelque acquisition de gloire. En effet, Dieu est au-dessus de tout ce qu'on nomme *désir de louanges, désir de réputation.* Il paraît donc qu'il ne peut y avoir en lui d'autre motif de créer le monde que sa bonté. Mais enfin, dit M. Bayle, si des motifs de gloire l'y déterminaient, il semble qu'il choisirait plutôt la gloire de maintenir parmi les hommes la vertu et le bonheur, que la gloire de montrer que par une adresse et une habileté infinie il vient à bout de conserver la société humaine, en dépit des confusions et des désordres, des crimes et des misères dont elle est remplie ; qu'à la vérité un grand monarque se peut estimer heureux, lorsque, contre son intention, et mal à propos, la rebellion de ses sujets et le caprice de ses voisins lui ont attiré des guerres civiles et des guerres étrangères qui lui ont fourni des occasions de faire briller sa valeur et sa prudence ; qu'en dissipant toutes ces tempêtes, il s'acquiert un plus grand nom, et se fait plus admirer dans le monde que par un règne pacifique. Mais si, de crainte que son courage et les grands talents de sa politique ne demeurassent inconnus, faute d'occasions, il ménageait adroitement un concours de circonstances, dans lesquelles il serait persuadé que ses sujets se révolteraient, et que ses voisins, dévorés de jalousie, se ligueraient contre lui, il aspirerait à une gloire indigne d'un honnête homme, et il n'aurait pas de goût pour la véritable gloire; car elle consiste beaucoup plus à faire régner la paix, l'abondance et les bonnes mœurs, qu'à faire connaître au public

qu'on a l'adresse de refréner les séditions, ou qu'à repousser et dissiper de puissantes et de formidables ligues que l'on aura fomentées sous main. En un mot, il semble que si Dieu gouvernait le monde par un principe d'amour pour la créature qu'il a faite à son image, il ne manquerait point d'occasions aussi favorables que celles que l'on allègue de manifester ses perfections infinies; vu que sa science et sa puissance n'ayant point de bornes, les moyens également bons de parvenir à ses fins ne peuvent être limités à un petit nombre. Mais il semble à de certaines gens, observe M. Bayle, que le genre humain innocent n'eût pas été assez malaisé à conduire pour mériter que Dieu s'en mêlât. La scène eût été si unie, si simple, si peu intriguée, que ce n'eût pas été la peine d'y faire intervenir la Providence. Un printemps éternel, une terre fertile sans culture, la paix et la concorde des animaux et des éléments, et tout le reste de la description de l'âge d'or, n'étaient pas des choses où l'art divin pût trouver un assez noble exercice ; ce n'est que dans les tempêtes et au milieu des écueils que paraît l'habileté du pilote.

M. Leibnitz est allé chercher le dénoûment de toutes ces difficultés dans le système du monde le plus beau, le plus réglé, le meilleur enfin, et le plus digne de la grandeur et de la sagesse de l'Être suprême. Mais pour le bien comprendre, il faut observer que le meilleur consiste non dans la perfection d'une partie du tout, mais dans le meilleur tout, pris dans sa généralité. Un tableau, par exemple, est merveilleux pour le naturel des carnations. Ce mérite particulier fait honneur à la main dont il sort ; mais le tableau, dans tout le reste, n'a point d'ordonnance, point d'attitudes régulières, point de feu, point de douceur. Il n'a rien de vivant ni de passionné ; on le voit sans émotions, sans intérêt ; l'ouvrage ne sera tout au plus que médiocre. Un autre tableau a de légères imperfections. On y voit dans le lointain quelque personnage épisodique dont la main ne se trouve pas régulièrement prononcée ; mais le reste y est fini, tout y parle, tout est animé, tout y respire, le dessin y est correct, l'action y est soutenue, tous les traits y sont élégants. Hésite-t-on sur la préférence? non, sans doute. Le premier peintre n'est qu'un élève à qui le génie manque ; l'autre est un maître hardi dont la main savante court à la

perfection du tout, aux dépens d'une irrégularité dont la correction retarderait l'enthousiasme qui l'emporte.

Toute proportion gardée, il en est de la sorte à l'égard de Dieu dans le choix des mondes possibles. Quelques-uns se seraient trouvés exempts des défectuosités semblables dans le nôtre; mais le nôtre, avec ses défauts, est plus parfait que les autres qui, dans leur constitution, comportaient de plus grandes irrégularités jointes à de moindres beautés. L'être infiniment sage, à qui le meilleur est une loi, devait donc préférer la production admirable qui tient à quelques vices à la production dégagée de crimes, mais moins heureuse, moins féconde, moins riche, moins belle dans son tout. Car, comme le moindre mal est une espèce de bien, de même un moindre bien est une espèce de mal, s'il fait obstacle à un plus grand bien; et il y aurait quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avait un moyen de mieux faire.

On dira peut-être que le monde aurait pu être sans le péché et sans les souffrances; mais alors il n'aurait pas été le meilleur. La bonté de Dieu aurait eu plus d'éclat dans un tel monde, mais sa sagesse aurait été blessée; et comme l'un de ses attributs ne doit point être sacrifié à l'autre, il était convenable que la bonté de Dieu pour les hommes fût tempérée par sa sagesse. Si quelqu'un allègue l'expérience pour prouver que Dieu aurait pu mieux faire, il s'érige en censeur ridicule de ses ouvrages. Quoi! peut-on lui répondre, vous ne connaissez le monde que depuis trois jours, et vous y trouvez à redire? Attendez à le connaître davantage, et considérez-y surtout les parties qui présentent un tout complet, tels que sont les corps organiques; et vous y trouverez un artifice et une beauté bien supérieure à votre imagination. Le défaut est dans quelque partie du tout, je n'en disconviens pas; mais pour juger d'un ouvrage, n'est-ce pas le tout qu'il faut envisager? Il y a dans l'*Iliade* quelques vers imparfaits et informes: en est-elle moins un chef-d'œuvre de l'art? C'est la totalité, c'est l'ensemble, pour ainsi dire, qui décide de la perfection ou de l'imperfection. Or l'univers, considéré dans cette généralité vaste, est de tous les possibles le plus régulier. Cette totalité dont je parle n'est pas un effet, comme on pourrait se l'imaginer; c'est l'amas seul des êtres et des révolutions que renferme le globe qui

me porte : l'univers n'est pas restreint à de si courtes limites. Dès qu'on veut s'en former une notion philosophique, il faut porter ses regards plus haut et plus loin; mes sens ne voient distinctement qu'une faible portion de la terre; et la terre elle-même n'est qu'une des planètes de notre soleil, qui, à son tour, n'est que le centre d'un tourbillon particulier, chaque étoile fixe ayant le même avantage que lui. Quiconque envisage l'univers sous une image plus retrécie ne connaît rien à l'œuvre de Dieu; il est comme un enfant qui croit tout renfermé dans le petit berceau où ses yeux commencent à s'ouvrir. L'homme qui pense met sa raison à la place de ses yeux; où ses regards ne pénètrent pas, son esprit y est. Il se promène dans cette étendue immense, pour revenir après avec humiliation et surprise sur son propre néant, et pour admirer l'auteur dont l'inépuisable fécondité a enfanté cet univers, et a varié la pompe des ornements que la nature y étale.

Quelqu'un dira peut-être qu'il est impossible de produire le meilleur, parce qu'il n'y a point de créature, pour si parfaite qu'on la suppose, qu'on ne puisse toujours en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui peut se dire d'une créature ou d'une substance particulière qui peut toujours être surpassée par une autre ne doit pas être appliqué à l'univers, lequel, se devant étendre dans toute l'éternité future, est en quelque façon infini. Il ne s'agit donc pas d'une créature, mais de l'univers entier; et l'adversaire sera obligé de soutenir qu'un univers possible peut être meilleur que l'autre à l'infini; mais c'est ce qu'il ne pourra jamais prouver. Si cette opinion était véritable, Dieu n'en aurait produit aucun, car il est incapable d'agir sans raison; et ce serait même agir contre la raison. C'est comme si l'on s'imaginait que Dieu eût imaginé de faire une sphère matérielle, sans qu'il y eût aucune raison de la faire d'une telle grandeur. Ce décret serait inutile; il porterait avec lui ce qui en empêcherait l'effet.

Mais si Dieu produit toujours le meilleur, il produira d'autres dieux; autrement chaque substance qu'il produirait ne serait point la meilleure ni la plus parfaite. Mais on se trompe, faute de considérer l'ordre et la liaison des choses. Si chaque substance, prise à part, était parfaite, elles seraient toutes semblables : ce qui n'est point convenable ni possible.

Si c'étaient des dieux, il n'aurait pas été possible de les produire. Le meilleur système des choses ne contiendra donc point de dieux ; il sera toujours un système de corps, c'est-à-dire de choses rangées selon les lieux et les temps, et d'âmes qui les régissent et les gouvernent. Il est aisé de concevoir qu'une structure de l'univers peut être la meilleure de toutes, sans qu'il devienne un dieu. La liaison et l'ordre des choses fait que le corps de tout animal et de toute plante vient d'autres animaux et d'autres plantes. Un corps sert à l'autre : ainsi leur perfection ne saurait être égale. Tout le monde conviendra sans doute qu'un monde qui rassemble le matériel et le spirituel tout ensemble est beaucoup plus parfait que s'il ne renfermait que des esprits dégagés de toute matière. L'un n'empêche point l'autre : c'est une perfection de plus. Or voudrait-on, pour la perfection de ce monde, que tous les corps y fussent d'une égale beauté ? Le monde peut être comparé à un bâtiment d'une structure admirable. Or, dans un bâtiment, il faut non-seulement qu'il y ait des appartements, des salles, des galeries, des jardins, mais encore la cuisine, la cave, la basse-cour, des écuries, des égouts, etc. Ainsi il n'aurait pas été à propos de ne faire que des soleils dans le monde, ou de faire une terre toute d'or et de diamants, mais qui n'aurait point été habitable. Si l'homme avait été tout œil ou tout oreille, il n'aurait point été propre à se nourrir. Si Dieu l'avait fait sans passion, il l'aurait fait stupide ; et s'il l'avait voulu faire sans erreur, il aurait fallu le priver des sens, ou le faire sentir autrement que par les organes, c'est-à-dire qu'il n'y aurait point eu d'homme.

Je vous accorde, dira-t-on, qu'entre tous les mondes possibles, il y en a un qui est le meilleur de tous ; mais comment me prouverez-vous que Dieu lui a donné la préférence sur tous les autres qui, comme lui, prétendaient à l'existence ? Je vous le prouverai par la raison de l'ordre qui veut que le meilleur soit préféré à ce qui est moins bon. Faire moins de bien qu'on ne peut, c'est manquer contre la sagesse ou contre la bonté. Ainsi demander si Dieu a pu faire les choses plus accomplies qu'il ne les a faites, c'est mettre en question si les actions de Dieu sont conformes à la plus parfaite sagesse et à la plus grande bonté. Qui peut en douter? Mais en admettant ce principe, voilà les deux conséquences qui en résultent : la première

est que Dieu n'a point été libre dans la création de l'univers; que le choix de celui-ci parmi tous les possibles a été l'effet d'une insurmontable nécessité; qu'enfin ce qui est fait est produit par l'impulsion d'une fatalité supérieure à la Divinité même. La seconde conséquence est que tous les effets sont nécessaires et inévitables; et que dans la nature telle qu'elle est, rien ne peut y être que ce qui y est et comme il y est; que l'univers une fois choisi va de lui-même, sans se laisser fléchir à nos justes plaintes ni à la triste voix de nos larmes.

J'avoue que c'est là l'endroit faible du système leibnitzien. En paraissant se tirer du mauvais pas où son système l'a conduit, ce philosophe ne fait que s'y enfoncer de plus en plus. La liberté qu'il donne à Dieu, et qui lui paraît très-compatible avec le plan du meilleur monde, est une véritable nécessité, malgré les adoucissements et les correctifs par lesquels il tâche de tempérer l'austérité de son hypothèse. Le Père Malebranche, qui n'est pas moins partisan de l'optimisme que M. Leibnitz, a su éviter l'écueil où ce dernier s'est brisé. Persuadé que l'essence de la liberté consiste dans l'indifférence, il prétend que Dieu a été indifférent à poser le décret de la création du monde; en sorte que la nécessité de créer le monde le plus parfait aurait été une véritable nécessité; et, par conséquent, aurait détruit la liberté, si elle n'avait point été précédée par un décret émané de l'indifférence même, et qui l'a rendue hypothétique. « Il faut prendre garde, dit-il dans son *Traité de la nature et de la grâce*, que, bien que Dieu suive les règles que sa sagesse lui prescrit, il ne fait pas néanmoins nécessairement ce qui est le mieux, parce qu'il peut ne rien faire. Agir et ne pas suivre exactement les règles de la sagesse, c'est un défaut. Ainsi supposé que Dieu agisse, il agit nécessairement de la manière la plus sage qui puisse se concevoir. Mais être libre dans la production du monde, c'est une marque d'abondance, de plénitude, de suffisance à soi-même. Il est mieux que le monde soit que de n'être pas. L'incarnation de Jésus-Christ rend l'ouvrage digne de son auteur; mais comme Dieu est essentiellement heureux et parfait, comme il n'y a que lui qui soit bien à son égard, ou la cause de sa perfection et de son bonheur, il n'aime invinciblement que sa propre substance; et tout ce qui est hors de Dieu doit être produit par une action éternelle et

immuable à la vérité, mais qui ne tire sa nécessité que de la supposition des décrets divins. »

Il y en a qui vont plus loin que le Père Malebranche, et qui donnent plus d'étendue à la liberté de Dieu. Ils veulent non-seulement que Dieu ait pu ne point produire le monde ; mais encore qu'il ait choisi librement, entre les degrés de bien et de perfection possibles, le degré qu'il lui a plu ; qu'il ait jugé à propos d'arrêter là l'exercice de son pouvoir infini, en tirant du néant tel nombre précis de créatures douées d'un tel degré de perfection, et capables d'une telle mesure de bonheur. Quelque système qu'on adopte, soit que l'on dise que la sagesse de Dieu lui a fait une loi de créer le monde le plus parfait, et qu'elle a seulement enchaîné sa liberté, supposé qu'il se déterminât une fois à créer, soit que l'on soutienne que sa souveraine liberté a mis aux choses créées les bornes qu'il a voulu, on peut résoudre les difficultés que l'on fait sur l'origine du mal. Dites-vous que Dieu a été parfaitement libre dans les limites qu'il a données aux perfections de ses créatures? Donc il a pu leur donner une liberté flexible pour le bien et pour le mal. De là l'origine du mal moral, du mal physique, et du mal métaphysique. Le mal métaphysique prendra sa source dans la limitation originale des créatures ; le mal moral, dans l'abus de la liberté ; et le mal physique, dans les peines et les douleurs qui seront ou un effet de la punition du péché, ou une suite de la constitution naturelle des corps. Vous en tenez-vous au meilleur de tous les mondes possibles ? Alors vous concevez que tous les maux qui paraissent défigurer l'univers étant liés avec le plan du meilleur monde, Dieu ne doit point en avoir choisi un moins parfait, à cause des inconvénients qu'en ressentiraient certaines créatures. Ces inconvénients sont les ingrédients du monde le plus parfait. Ils sont une suite nécessaire des règles de convenance, de proportion, de liaison, qu'une sagesse infinie ne manque jamais de suivre, pour arriver au but que la bonté se propose, savoir le plus grand bien total de cet assemblage de créatures qu'elle a produites. Vouloir que tout mal fût exclu de la nature, c'est prétendre que la bonté de Dieu devait exclure toute régularité, tout ordre, toute proportion dans son ouvrage, ou, ce qui revient au même, que Dieu ne saurait être infiniment bon sans se dépouiller de sa sagesse. Supposer un monde

composé des mêmes êtres que nous voyons, et dont toutes les parties seraient liées d'une manière avantageuse au tout, sans aucun mélange du mal, c'est supposer une chimère.

M. Bayle se trompe assurément, quand il prétend que cette bonté, qui fait le caractère de la Divinité, doit agir à l'infini pour prévenir tout mal et produire tout bien. Un être qui est bon, et qui n'est que cela, un être qui n'agit que par ce seul attribut, c'est un être contradictoire, bien loin que ce soit l'être parfait. L'être parfait comprend toutes les perfections dans son essence; il est infini par l'assemblage de toutes ensemble, comme il l'est par le degré où il possède chacune d'elles. S'il est infiniment bon, il est aussi infiniment sage, infiniment libre.

Les maux métaphysiques sont injurieux à la sagesse et à la puissance de Dieu : les maux physiques blessent sa bonté : les maux moraux ternissent l'éclat de sa sainteté. C'est là, en partie, où se réduisent tous les raisonnements de M. Bayle; assurément il outre les choses. On accorde que quelques vices ont été liés avec le meilleur plan de l'univers; mais on ne lui accorde pas qu'ils soient contraires à ses divins attributs. Cette objection aurait lieu s'il n'y avait point de vertu, si le vice tenait sa place partout. Il dira, sans doute, qu'il suffit que le vice règne; et que la vertu est peu de chose en comparaison. Mais je n'ai garde de lui accorder cela; et je crois qu'effectivement, à le bien prendre, il y a incomparablement plus de bien moral que de mal moral dans les créatures raisonnables, dont nous ne connaissons qu'un très-petit nombre. Ce mal n'est pas même si grand dans les hommes qu'on le débite. Il n'y a que les gens d'un naturel malin, ou des gens devenus un peu sombres et misanthropes par les malheurs, comme le Timon de Lucien, qui trouvent de la méchanceté partout, qui empoisonnent les meilleures actions par les interprétations sinistres qu'ils leur donnent, et dont la bile amère répand sur la vertu la plus pure des couleurs odieuses du vice. Il y a des personnes qui s'appliquent à nous faire apercevoir des crimes où nous ne découvrons que des vertus; et cela, pour montrer la pénétration de leur esprit. On a critiqué cela dans Tacite, dans M. de La Rochefoucauld, et dans le livre de l'abbé Esprit, touchant la fausseté des vertus humaines. Mais supposons que le vice

surpasse la vertu dans le genre humain, comme l'on suppose que le nombre des réprouvés surpasse celui des élus, il ne s'ensuit nullement que le vice et la misère surpassent la vertu et la félicité dans l'univers. Il faut plutôt juger tout le contraire, parce que la cité de Dieu doit être le plus parfait de tous les états possibles, puisqu'il a été formé, et qu'il est toujours gouverné par le plus grand et le meilleur de tous les monarques. L'univers n'est pas contenu dans la seule planète de la terre. Que dis-je? cette terre que nous habitons, comparée avec l'univers, se perd et s'évanouit presque dans le néant. Quand même la révélation ne m'apprendrait pas déjà qu'il y a des intelligences créées, aussi différentes entre elles par leur nature qu'elles le sont de moi, ma raison ne me conduirait-elle pas à croire que la région des substances pensantes est, peut-être, aussi variée dans ses espèces que la matière l'est dans ses parties? Quoi! cette matière, vile et morte par elle-même, reçoit un million de beautés diverses, qui font presque méconnaître son unité parmi tant de différences, et je voudrais penser que dans l'ordre des esprits il n'y a pas de différences pareilles? Je voudrais croire que tous ces esprits sont enchaînés dans la même sphère de perfection? Or, dès que je puis et que je dois supposer des esprits d'un autre ordre que n'est le mien, me voilà conduit à de nouvelles conséquences, me voilà forcé de reconnaître qu'il peut y avoir, qu'il y a même beaucoup plus de bien moral que de mal moral dans l'univers. Eh bien, me direz-vous, quand je vous accorderais tout cela, il serait toujours vrai de dire que l'amour de Dieu pour la vertu n'est pas sans bornes, puisqu'il tolère le vice que sa puissance pourrait supprimer ou prévenir. Mais cette objection n'est établie que sur une équivoque trompeuse. Effectivement, il n'est pas véritable que la haine de Dieu pour le vice et son amour pour la vertu soient infinis dans leur exercice. Quoique chacune de ses perfections soit en lui sans bornes, elle n'est pourtant exercée qu'avec restriction, et proportionnellement à son objet extérieur. La vertu est le plus noble état de l'être créé : qui en doute? mais la vertu n'est pas un objet infini; elle n'est que l'être fini, pensant et voulant dans l'ordre avec des degrés finis. Au-dessus de la vertu sont d'autres perfections plus grandes dans le tout de l'univers, qui s'attirent la complaisance de Dieu.

Cet amour du meilleur dans le tout l'emporte en Dieu sur les autres amours particuliers. De là le vice permis; il faut qu'il soit, parce qu'il se trouve nécessairement lié au meilleur plan, qui n'aurait pas été le meilleur de tous les possibles, si la vertu intelligente eût été invariablement vertueuse. Au reste, l'amour de la vertu, et la haine du vice, qui tendent à procurer l'existence de la vertu et à empêcher celle du vice, ne sont que des volontés antécédentes de Dieu prises ensemble, dont le résultat fait la volonté conséquente, ou le décret de créer le meilleur; et c'est de ce décret que l'amour de la vertu et de la félicité des créatures raisonnables, qui est indéfini de soi, et va aussi loin qu'il se peut, reçoit quelques petites limitations, à cause de l'égard qu'il faut avoir au bien en général. C'est ainsi qu'il faut entendre que Dieu aime souverainement la vertu, et hait souverainement le vice; et que néanmoins quelque vice doit être permis.

Après avoir disculpé la providence de Dieu sur les maux moraux, qui sont les péchés, il faut maintenant la justifier sur les maux métaphysiques et sur les maux physiques. Commençons par les maux métaphysiques, qui consistent dans les imperfections des créatures. Les Anciens attribuaient la cause du mal à la matière qu'ils croyaient incréée et indépendante de Dieu. Il n'y avait tant de maux, que parce que Dieu, en travaillant sur la matière, avait trouvé un sujet rebelle, indocile et incapable de se plier à ses volontés bienfaisantes : mais nous qui dérivons tout de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La réponse est qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, en tant que cette créature est renfermée dans les vérités éternelles, qui sont dans l'entendement divin. Car il faut considérer qu'il y a une imperfection originale dans les créatures avant le péché, parce que les créatures sont limitées essentiellement. Platon a dit, dans son *Timée,* que le monde avait son origine de l'entendement joint à la nécessité; d'autres ont joint Dieu et la nature. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'entendement et la nécessité, c'est-à-dire la nature essentielle des choses sera l'objet de l'entendement, en tant qu'il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne, et se trouve dans l'entendement divin. C'est la région des vérités éternelles qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette région est

la cause idéale du mal et du bien. Les limitations et les imperfections naissent dans les créatures de leur propre nature, qui borne la production de Dieu; mais les vices et les crimes y naissent du consentement libre de leur volonté.

Chrysippe dit quelque chose d'approchant. Pour répondre à la question qu'on lui faisait touchant l'origine du mal, il soutient que le mal vient de la première constitution des âmes, que celles qui sont bien faites naturellement résistent mieux aux impressions des causes externes; mais que celles dont les défauts naturels n'avaient pas été corrigés par la discipline se laissaient pervertir. Pour expliquer sa pensée, il se sert de la comparaison d'un cylindre, dont la volubilité et la vitesse, ou la facilité dans le mouvement vient principalement de sa figure, ou bien, qu'il serait retardé s'il était raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé, comme l'âme a besoin d'être sollicitée par les objets des sens, et reçoit cette impression selon la constitution où elle se trouve. Chrysippe a raison de dire que le vice vient de la constitution originaire de quelques esprits. Lorsqu'on lui objectait que Dieu les a formés, il répliquait par l'imperfection de la matière, qui ne permettait pas à Dieu de mieux faire. Mais cette réplique ne vaut rien; car la matière est elle-même indifférente pour toutes les formes, et Dieu l'a faite. Le mal vient plutôt des formes mêmes, mais abstraites; c'est-à-dire des idées que Dieu n'a point produites par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les figures, que toutes les essences possibles, qui sont éternelles et nécessaires; car elles se trouvent dans la région idéale des possibles, c'est-à-dire dans l'entendement divin. Dieu n'est donc point auteur des essences en tant qu'elles ne sont que des possibilités? mais il n'y a rien d'actuel à quoi il n'ait donné l'existence. Il a permis le mal, parce qu'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la région des possibles que la sagesse suprême ne pouvait pas manquer de choisir. Cette notion satisfait en même temps à la sagesse, à la puissance, à la bonté de Dieu, et ne laisse pas de donner lieu à l'entrée du mal. Dieu donne de la perfection aux créatures autant que l'univers en peut recevoir. On pousse le cylindre; mais ce qu'il y a de raboteux dans la figure donne des bornes à la promptitude de son mouvement.

L'Être suprême, en créant un monde accompagné de défauts, tel qu'est l'univers actuel, n'est donc point comptable des irrégularités qui s'y trouvent? Elles n'y sont qu'à cause de l'infirmité naturelle, foncière, insurmontable et originale de la créature; ainsi, Dieu est pleinement et philosophiquement justifié. Mais, dira quelque censeur audacieux des ouvrages de Dieu, pourquoi ne s'est-il point abstenu de la production des choses, plutôt que d'en faire d'imparfaites? Je réponds que l'abondance de la bonté de Dieu en est la cause. Il a voulu se communiquer aux dépens d'une délicatesse que nous imaginons en Dieu, en nous figurant que les imperfections le choquent. Ainsi, il a mieux aimé qu'il y eût un monde imparfait, que s'il n'y avait rien. Au reste, cet imparfait est pourtant le plus parfait qui se pouvait, et Dieu a dû en être pleinement content, les imperfections des parties servant à une plus grande perfection dans le tout. Il est vrai qu'il y a certaines choses qui auraient pu être mieux faites, mais non pas sans d'autres incommodités encore plus grandes.

Venons au mal physique, et voyons s'il prête au *manichéisme* des armes plus fortes que le mal métaphysique et le mal moral dont nous venons de parler.

L'auteur de nos biens l'est-il aussi de nos maux? Quelques philosophes, effarouchés d'un tel dogme, ont mieux aimé nier l'existence de Dieu que d'en reconnaître un qui se fasse un plaisir barbare de tourmenter les créatures, ou plutôt ils l'ont dégradé du titre d'intelligent, et l'ont relégué parmi les causes aveugles. M. Bayle a pris occasion des différents maux dont la vie est traversée, de relever le système des deux principes, système écroulé depuis tant de siècles. Il ne s'est apparemment servi de ses ruines que comme on se sert à la guerre d'une masure dont on essaie de se couvrir pour quelques moments. Il était trop philosophe pour être tenté de croire en deux divinités, qu'il a lui-même si bien combattues, comme on a pu voir dans cet article. Son grand but, du moins à ce qui paraît, était d'humilier la raison, de lui faire sentir son impuissance, de la captiver sous le joug de la foi. Quoi qu'il en soit de son intention, qui paraît suspecte à bien des personnes, voici le précis de sa doctrine. Si c'était Dieu qui eût établi les lois du sentiment, ce n'aurait certainement été que pour com-

bler toutes ses créatures de tout le bonheur dont elles sont susceptibles ; il aurait donc entièrement banni de l'univers tous les sentiments douloureux, et surtout ceux qui nous sont inutiles. A quoi servent les douleurs d'un homme dont les maux sont incurables, ou les douleurs d'une femme qui accouche dans les déserts? Telle est la fameuse objection que M. Bayle a étendue et répétée dans ses écrits en cent façons différentes; et quoiqu'elle fût presque aussi ancienne que la douleur l'est au monde, il a su l'armer de tant de comparaisons éblouissantes, que les philosophes et les théologiens en ont été effrayés comme d'un monstre nouveau. Les uns ont appelé la métaphysique à leur secours, d'autres se sont sauvés dans l'immensité des cieux, et pour nous consoler de nos maux, nous ont montré une infinité de mondes peuplés d'habitants heureux. L'auteur de la *Théorie des sentiments agréables* a répondu parfaitement bien à cette objection. C'est d'elle qu'il tire les principales raisons dont il la combat. Interrogeons, dit-il, la nature par nos observations, et sur ses réponses fixons nos idées. On peut former sur l'auteur des lois du sentiment deux questions totalement différentes : est-il intelligent? est-il bienfaisant? Examinons séparément ces deux questions, et commençons par l'éclaircissement de la première. L'expérience nous apprend qu'il y a des causes aveugles, et qu'il en est d'intelligentes ; on les discerne par la nature de leurs productions, et l'unité du dessein est comme le sceau qu'une cause intelligente appose à son ouvrage. Or, dans les lois du sentiment brille une parfaite unité de dessein. La douleur et le plaisir se rapportent également à notre conservation. Si le plaisir nous indique ce qui nous convient, la douleur nous instruit de ce qui nous est nuisible. C'est une impression agréable qui caractérise les aliments qui sont de nature à se changer en notre propre substance ; mais c'est la faim et la soif qui nous avertissent que la transpiration et le mouvement nous ont enlevé une partie de nous-mêmes, et qu'il serait dangereux de différer plus longtemps à réparer cette perte. Des nerfs répandus dans toute l'étendue du corps nous informent des dérangements qui y surviennent, et le même sentiment douloureux est proportionné à la force qui le déchire, afin qu'à proportion que le mal est plus grand, on se hâte davan-

tage d'en repousser la cause ou d'en chercher le remède.

Il arrive quelquefois que la douleur semble nous avertir de nos maux en pure perte. Rien de ce qui est autour de nous ne peut les soulager; c'est qu'il en est des lois du sentiment comme de celles du mouvement. Les lois du mouvement règlent la succession des changements qui arrivent dans les corps, et portent quelquefois la pluie sur les rochers ou sur des terres stériles. Les lois du sentiment règlent de même la succession des changements qui arrivent dans les êtres animés, et des douleurs qui nous paraissent inutiles en sont quelquefois une suite nécessaire par les circonstances de notre situation. Mais l'inutilité apparente de ces différentes lois, dans quelques cas particuliers, est un bien moindre inconvénient que n'eût été leur mutabilité continuelle, qui n'eût laissé subsister aucun principe fixe, capable de diriger les démarches des hommes et des animaux. Celles du mouvement sont d'ailleurs si parfaitement assorties à la structure des corps, que dans toute l'étendue des lieux et des temps elles préservent d'altération les éléments, la lumière et le soleil, et fournissent aux animaux et aux plantes ce qui leur est nécessaire ou utile. Celles du sentiment sont de même si parfaitement assorties à l'organisation de tous les animaux, que dans toute l'étendue des temps et des lieux elles leur indiquent ce qui leur est convenable, et les invitent à en faire la recherche; elles les instruisent de ce qui leur est contraire, et les forcent de s'en éloigner ou de les repousser. Quelle profondeur d'intelligence dans l'auteur de la nature, qui, par des ressorts si uniformes, si simples, si féconds, varie à chaque instant la scène de l'univers, et la conserve toujours la même!

Non-seulement les lois du sentiment se joignent à tout l'univers pour déposer en faveur d'une cause intelligente; je dis plus, elles annoncent un législateur bienfaisant. Si, pour ranimer une main engourdie par le froid, je l'approche trop près du feu, une douleur vive la repousse, et tous les jours je dois à de pareils avertissements la conservation tantôt d'une partie de moi-même, tantôt d'une autre; mais si je n'approche du feu qu'à une distance convenable, je sens alors une chaleur douce, et c'est ainsi qu'aussitôt que les impressions des objets, ou les mouvements du corps, de l'esprit ou du cœur sont tant

soit peu de nature à favoriser la durée de notre être ou sa perfection, notre auteur y a libéralement attaché du plaisir. J'appelle à témoin de cette profusion de sentiments agréables, dont Dieu nous prévient, la peinture, la sculpture, l'architecture, tous les objets de la vue; la musique, la danse, la poésie, l'éloquence, l'histoire, toutes les sciences, toutes les occupations; l'amitié, la tendresse, enfin tous les mouvements du corps, de l'esprit et du cœur.

M. Bayle et quelques autres philosophes, attendris sur les maux du genre humain, ne s'en croient pas suffisamment dédommagés par tous ces biens, et ils voudraient presque nous faire regretter que ce ne soit pas eux qui aient été chargés de dicter les lois du sentiment. Supposons pour un moment que la nature se soit reposée sur eux de ce soin, et essayons de deviner quel eût été le plan de leur administration. Ils auraient apparemment commencé par fermer l'entrée de l'univers à tout sentiment douloureux, nous n'eussions vécu que pour le plaisir, mais notre vie aurait eu alors le sort de ces fleurs qu'un même jour voit naître et mourir. La faim, la soif, le dégoût, le froid, le chaud, la lassitude, aucune douleur enfin ne nous aurait avertis des maux présents ou à venir, aucun frein ne nous aurait modérés dans l'usage des plaisirs, et la douleur n'eût été anéantie dans l'univers que pour faire place à la mort, qui, pour détruire toutes les espèces d'animaux, se fût également armée contre eux de leurs maux et de leurs biens.

Ces prétendus législateurs, pour prévenir cette destruction universelle, auraient apparemment rappelé les sentiments douloureux, et se seraient contentés d'en affaiblir l'impression. Ce n'eût été que des douleurs sourdes qui nous eussent averti, au lieu de nous affliger; mais tous les inconvénients du premier plan se seraient retrouvés dans le second. Ces avertissements respectueux auraient été une voix trop faible pour être entendue dans la jouissance des plaisirs. Combien d'hommes ont peine à entendre les menaces des douleurs les plus vives! Nous eussions encore bientôt trouvé la mort dans l'usage même des biens destinés à assurer notre durée. Pour nous dédommager de la douleur, on aurait peut-être ajouté une nouvelle vivacité au plaisir des sens. Mais ceux de l'esprit et du cœur fussent alors devenus insipides, et ce sont pourtant ceux qui sont le plus de

nature à remplir le vide de la vie. L'ivresse de quelques moments eût alors empoisonné tout le reste du temps par l'ennui. Eût-ce été par l'augmentation des plaisirs de l'âme qu'on nous eût consolés de nos douleurs? ils eussent fait oublier le soin du corps. Enfin aurait-on redoublé dans une même proportion tous les plaisirs, ceux des sens, de l'esprit et du cœur? Mais il eût fallu aussi ajouter dans la même proportion une nouvelle vivacité aux sentiments douloureux. Il ne serait pas moins pernicieux pour le genre humain d'accroître le sentiment du plaisir sans accroître celui de la douleur, qu'il le serait d'affaiblir le sentiment de la douleur sans affaiblir celui du plaisir. Ces deux différentes réformes produiraient le même effet, en affaiblissant le frein qui nous empêche de nous livrer à de mortels excès.

Les mêmes législateurs eussent sans doute caractérisé par l'agrément tous les biens nécessaires à notre conservation, mais eussions-nous pu espérer d'eux qu'ils eussent été aussi ingénieux que l'est la nature à ouvrir en faveur de la vue, de l'ouïe et de l'esprit, des sources toujours fécondes de sentiments agréables dans la variété des objets, dans leur symétrie, leur proportion et leur ressemblance avec des objets communs? auraient-ils songé à marquer par une impression de plaisirs ces rapports secrets qui font les charmes de la musique, les grâces du corps et de l'esprit, le spectacle enchanteur de la beauté dans les plantes, dans les animaux, dans l'homme, dans les pensées, dans les sentiments? Ne regrettons donc point la réforme que M. Bayle aurait voulu introduire dans les lois du sentiment. Reconnaissons plutôt que la bonté de Dieu est telle, qu'il semble avoir prodigué toutes les sortes de plaisirs et d'agréments qui ont pu être marqués du sceau de sa sagesse. Concluons donc que, puisque la distribution du plaisir et celle de la douleur entrent également dans la même unité de dessein, elles n'annoncent point deux intelligences essentiellement ennemies.

Je sens qu'on peut m'objecter que Dieu aurait pu nous rendre heureux; il n'est donc pas l'Être infiniment bon. Cette objection suppose que le bonheur des créatures raisonnables est le but unique de Dieu. Je conviens que si Dieu n'avait regardé que l'homme dans le choix qu'il a fait d'un des mondes

possibles, il aurait choisi une suite de possibles, d'où tous ces maux seraient exclus. Mais l'Être infiniment sage se serait manqué à lui-même, et il n'aurait pas suivi en rigueur le plus grand résultat de toutes ses tendances au bien. Le bonheur de l'homme a bien été une de ses vues, mais il n'a pas été l'unique et le dernier terme de sa sagesse. Le reste de l'univers a mérité ses regards. Les peines qui arrivent à l'homme sont une suite de son assujettissement aux lois universelles, d'où sort une foule de biens dont nous n'avons qu'une connaissance imparfaite. Il est indubitable que Dieu ne peut faire souffrir sa créature pour la faire souffrir. Cette volonté impitoyable et barbare ne saurait être dans celui qui n'est pas moins la bonté que la puissance. Mais quand le mal de l'humanité est la dépendance nécessaire du plus grand bien dans le tout, il faut que Dieu se laisse déterminer pour ce plus grand bien. Ne détachons point ce qui est lié par un nœud indissoluble. La puissance de Dieu est infinie aussi bien que sa bonté, mais l'une et l'autre sont tempérées par sa sagesse, qui n'est pas moins infinie, et qui tend toujours au plus grand bien. S'il y a du mal dans son ouvrage, ce n'est qu'à titre de condition, il n'y est même qu'à titre de nécessité qui le lie avec le plus parfait, il n'y est qu'en vertu de la limitation originale de la créature. Un monde où notre bonheur n'eût jamais été altéré, et où la nature entière aurait servi à nos plaisirs sans mélange de disgrâces, était assurément très-possible, mais il aurait entraîné mille désordres plus grands que n'est le mélange des peines qui troublent nos plaisirs.

Mais Dieu ne pouvait-il pas se dispenser de nous assujettir à des corps, et nous soustraire par là aux douleurs qui suivent cette union? Il ne le devait pas, parce que des créatures faites comme nous entraient nécessairement dans le plan du meilleur monde. Il est vrai qu'un monde où il n'y aurait eu que des intelligences était possible, de même qu'un monde où il n'y aurait eu que des êtres corporels. Un troisième monde, où les corps existants avec les esprits, ces substances diverses auraient été sans rapport entre elles, était également possible. Mais tous ces mondes sont moins parfaits que le nôtre, qui, outre les purs esprits du premier, les êtres corporels du second, les esprits et le corps du troisième, contient une liaison, un concert entre les deux espèces de substances créables. Un monde où il n'y aurait eu

que des esprits aurait été trop simple, trop uniforme. La sagesse doit varier davantage ses ouvrages : multiplier uniquement la même chose,, quelque noble qu'elle puisse être, ce serait une superfluité. Avoir mille Virgile bien reliés dans sa bibliothèque, chanter toujours les mêmes airs d'un opéra, n'avoir que des boutons de diamants, ne manger que des faisans, ne boire que du vin de Champagne, appellerait-on cela raison? Le second monde, je veux dire celui qui aurait été purement matériel, étant de sa nature insensible et inanimé, ne se serait pas connu, et aurait été incapable de rendre à Dieu les actions de grâces qui lui sont dues. Le troisième monde aurait été comme un édifice imparfait, ou comme un palais où aurait régné la solitude, comme un État sans chef, sans roi, ou comme un temple sans sacrificateur. Mais dans un monde où l'esprit est uni à la matière, l'homme devient le centre de tout, il fait remonter jusqu'à Dieu tous les êtres corporels dont il est le lien nécessaire. Il est l'âme de tout ce qui est inanimé, l'intelligence de tout ce qui en est privé, l'interprète de tout ce qui n'a pas reçu la parole, le prêtre et le pontife de toute la nature. Qui ne voit qu'un tel monde est beaucoup plus parfait que les autres?

Mais revenons au système des deux principes. M. Bayle convient lui-même que les idées les plus sûres et les plus claires de l'ordre nous apprennent qu'un être qui existe par lui-même, qui est nécessaire, qui est éternel, doit être unique, infini, tout-puissant, et doué de toutes sortes de perfections; qu'à consulter ces idées, on ne trouve rien de plus absurde que l'hypothèse de deux principes éternels et indépendants l'un de l'autre. Cet aveu de M. Bayle me suffit, et je n'ai pas besoin de le suivre dans tous ses raisonnements. Mais un système, pour être bon, dit-il, a besoin de ces deux choses : l'une, que les idées en soient distinctes; l'autre, qu'il puisse rendre raison des phénomènes. J'en conviens; mais si les idées vous manquent pour expliquer les phénomènes, qui vous oblige de faire un système qui explique toutes les contradictions que vous vous imaginez voir dans l'univers? Pour exécuter un si noble dessein, il vous manque des idées intermédiaires que Dieu n'a pas jugé à propos de vous donner : aussi bien quelle nécessité pour la vérité du système que Dieu s'est prescrit que vous le

puissiez comprendre? Concluons qu'en supposant que le système de l'unité de principe ne suffit pas pour l'explication des phénomènes, vous n'êtes pas en droit d'admettre comme vrai celui des *manichéens*. Il lui manque une condition essentielle, c'est de n'être pas fondé, comme vous en convenez, sur des idées claires et sûres, mais plutôt sur des idées absurdes. Si donc il rend raison des phénomènes, il ne faut pas lui en tenir compte; il ne peut devoir cet avantage qu'à ce qu'il a de défectueux dans ses principes. Vous ne frappez donc pas au but, en étalant ici tous vos raisonnements en faveur du *manichéisme*. Sachez qu'une supposition n'est mauvaise quand elle ne peut rendre raison des phénomènes que lorsque cette incapacité vient du fond de la supposition même; mais si son incapacité vient des bornes de notre esprit, et de ce que nous n'avons pas encore assez acquis de connaissances pour la faire servir, il est faux qu'elle soit mauvaise. Bayle a bâti son système touchant l'origine du mal sur les principes de la bonté, de la sainteté et de la toute-puissance de Dieu. Malebranche préfère ceux de l'ordre, de la sagesse. Leibnitz croit qu'il ne faut que sa raison suffisante pour expliquer tout. Les théologiens emploient les principes de la liberté, de la providence générale et de la chute d'Adam. Les sociniens nient la prescience divine; les origénistes l'éternité des peines; Spinosa n'admet qu'une aveugle et fatale nécessité; les philosophes païens ont eu recours à la métempsycose. Les principes dont Bayle, Malebranche, Leibnitz et les théologiens se servent, sont autant de vérités. C'est l'avantage qu'ils ont sur ceux des sociniens, des origénistes, des spinosistes et des philosophes païens. Mais aucune de ces vérités n'est assez féconde pour nous donner la raison de tout. Bayle ne se trompe point lorsqu'il dit que Dieu est saint, bon, tout-puissant; il se trompe sur ce qu'en croyant ces *données*-là suffisantes, il veut faire un système. J'en dis autant des autres. Le petit nombre de vérités que notre raison peut découvrir, et celles qui nous sont révélées, font partie d'un système propre à résoudre tous les problèmes possibles, mais elles ne sont pas destinées à nous le faire connaître. Dieu n'a tiré qu'un pan du voile qui nous cache ce grand mystère de l'origine du mal. On peut juger par là si les objections de Bayle, quelles que soient la force et l'adresse avec lesquelles il les a maniées, et avec

quelque air de triomphe que ces gens les fassent valoir, étaient dignes de toute la terreur qu'elles ont répandue dans les esprits.

MANIÈRES, s. f. pl. (*Gram., Politiq. et Morale*). Dans le sens le plus généralement reçu, ce sont des usages établis pour rendre plus doux le commerce que les hommes doivent avoir entre eux. Elles sont l'expression des mœurs, ou seulement l'effet de la soumission aux usages. Elles sont, par rapport aux mœurs, ce que le culte est par rapport à la religion ; elles les manifestent, les conservent, ou en tiennent lieu, et par conséquent elles sont dans les sociétés d'une plus grande importance que les moralistes ne l'ont pensé.

On ne sait pas assez combien l'habitude machinale nous fait faire d'actions dont nous n'avons plus en nous le principe moral, et combien elle contribue à conserver ce principe. Lorsque certaines actions, certains mouvements se sont liés dans notre esprit avec les idées de certaines vertus, de certains sentiments, ces actions, ces mouvements rappellent en nous ces sentiments, ces vertus.

A la Chine les enfants rendent d'extrêmes honneurs à leurs parents ; ils leur donnent sans cesse des marques extérieures de respect et d'amour ; il est vraisemblable que dans ces marques extérieures, il y a plus de démonstration que de réalité ; mais le respect et l'amour pour les parents sont plus vifs et plus continus à la Chine qu'ils ne le sont dans les pays où les mêmes sentiments sont ordonnés, sans que les lois prescrivent la manière de les manifester. Il s'en manque bien en France que le peuple respecte tous les grands qu'il salue ; mais les grands y sont plus respectés que dans les pays où les manières établies n'imposent pas pour eux des marques de respect.

Chez les Germains, et depuis, parmi nous dans les siècles de chevalerie, on honorait les femmes comme des dieux. La galanterie était un culte, et dans ce culte comme dans tous les autres, il y avait des tièdes et des hypocrites ; mais ils honoraient encore les femmes, et certainement ils les aimaient et les respectaient davantage que le Cafre qui les fait travailler tandis qu'il se repose, et que l'Asiatique qui les enchaîne et les caresse comme des animaux destinés à ses plaisirs.

L'habitude de certaines actions, de certains gestes, de cer-

tains mouvements, de certains signes extérieurs, maintient plus en nous les mêmes sentiments que tous les dogmes et toute la métaphysique du monde.

J'ai dit que l'habitude machinale nous faisait faire les actions dont nous n'avions plus en nous le principe moral; j'ai dit qu'elle conservait en nous le principe, elle fait plus, elle l'augmente ou le fait naître.

Il n'y a aucune passion de notre âme, aucune affection, aucun sentiment, aucune émotion qui n'ait son effet sur le corps, qui n'élève, n'affaisse, ne relâche ou ne tende quelques muscles, et n'ait du plus au moins, en variant notre extérieur, une expression particulière. Les peines et les plaisirs, les désirs et la crainte, l'amour ou l'aversion, quelque morale qu'en soit la cause, ont plus ou moins en nous des effets physiques qui se manifestent par des signes plus ou moins sensibles. Toutes les affections se marquent sur le visage, y donnent une certaine expression, font ce qu'on appelle la *physionomie*, changent l'habitude du corps, donnent et ôtent la contenance, font faire certains gestes, certains mouvements. Cela est d'une vérité qu'on ne conteste pas.

Mais il n'est pas moins vrai que les mouvements des muscles et des nerfs, qui sont d'ordinaire les effets d'une certaine passion, étant excités, répétés en nous sans le secours de cette passion, s'y reproduisent jusqu'à un certain point.

Les effets de la musique sur nous sont une preuve sensible de cette vérité; l'impression du corps sonore sur nos nerfs y excite différents mouvements, dont plusieurs sont du genre des mouvements qu'y exciterait une certaine passion; et bientôt si ces mouvements se succèdent, si le musicien continue de donner la même sorte d'ébranlement au genre nerveux, il fait passer dans l'âme telle ou telle passion; la joie, la tristesse, l'inquiétude, etc. Il s'ensuit de cette observation, dont tout homme doué de quelque délicatesse d'organe peut constater en soi la vérité, que si certaines passions donnent au corps certains mouvements, ces mouvements ramènent l'âme à ces passions; or les *manières* consistant pour la plupart en gestes, habitudes de corps, démarches, actions, qui sont les signes, l'expression, les effets de certains sentiments, doivent donc non-seulement manifester, conserver ces sentiments, mais quelquefois les faire naître.

Les Anciens ont fait plus d'attention que nous à l'influence des *manières* sur les mœurs, et aux rapports des habitudes du corps à celles de l'âme. Platon distingue deux sortes de danse : l'une, qui est un art d'imitation, et à proprement parler, la pantomime, la danse et la seule danse propre au théâtre ; l'autre, l'art d'accoutumer le corps aux attitudes décentes, à faire avec bienséance les mouvements ordinaires ; cette danse s'est conservée chez les modernes, et nos maîtres à danser sont professeurs des *manières*. Le maître à danser de Molière n'avait pas tant de tort qu'on le pense, sinon de se préférer, du moins de se comparer au maître de philosophie.

Les *manières* doivent exprimer le respect et la soumission des inférieurs à l'égard des supérieurs, les témoignages d'humanité et de condescendance des supérieurs envers les inférieurs, les sentiments de bienveillance et d'estime entre les égaux. Elles règlent le maintien, elles le prescrivent aux différents ordres, aux citoyens des différents états.

On voit que les *manières*, ainsi que les mœurs, doivent changer, selon les différentes formes de gouvernement. Dans les pays de despotisme, les marques de soumission sont extrêmes de la part des inférieurs; devant leurs rois les satrapes de Perse se prosternaient dans la poussière, et le peuple devant les satrapes se prosternait de même; l'Asie n'est point changée.

Dans les pays de despotisme, les témoignages d'humanité et de condescendance de la part des supérieurs se réduisent à fort peu de chose. Il y a trop d'intervalle entre ce qui est homme et ce qui est homme en place, pour qu'ils puissent jamais se rapprocher ; là, les supérieurs ne marquent aux inférieurs que du dédain ; et quelquefois une insultante pitié.

Les égaux esclaves d'un commun maître n'ayant ni pour eux-mêmes, ni pour leurs semblables, aucune estime, ne s'en témoignent point dans leurs *manières;* ils ont faiblement l'un pour l'autre les sentiments de bienveillance ; ils attendent peu l'un de l'autre, et les esclaves élevés dans la servitude ne savent point aimer; ils sont plus volontiers occupés à rejeter l'un sur l'autre le poids de leurs fers qu'à s'aider à les supporter; ils ont plus l'air d'implorer la pitié que d'exprimer de la bienséance.

Dans les démocraties, dans les gouvernements où la puis-

sance législative réside dans le corps de la nation, les *manières* marquent faiblement les rapports de dépendance, et en tout genre même ; il y a moins de *manières* et d'usages établis que d'expressions de la nature ; la liberté se manifeste dans les attitudes, les traits et les actions de chaque citoyen.

Dans les aristocraties, et dans les pays où la liberté publique n'est plus, mais où l'on jouit de la liberté civile ; dans les pays où le petit nombre fait les lois, et surtout dans ceux où un seul règne, mais par les lois, il y a beaucoup de *manières* et d'*usages* de convention. Dans ces pays, plaire est un avantage, déplaire est un malheur. On plaît par des agréments et même par des vertus, et les *manières* y sont d'ordinaire nobles et agréables. Les citoyens ont besoin les uns des autres pour se conserver, se secourir, s'élever ou jouir. Ils craignent d'éloigner d'eux leurs concitoyens en laissant voir leurs défauts. On voit partout la hiérarchie et les égards, le respect et la liberté, l'envie de plaire et la franchise.

D'ordinaire, dans ces pays, on remarque au premier coup d'œil une certaine uniformité ; les caractères paraissent se ressembler, parce que leur différence est cachée par les *manières*, et même on y voit, beaucoup plus rarement que dans les républiques, de ces caractères originaux qui semblent ne rien devoir qu'à la nature, et cela non-seulement parce que les *manières* gênent la nature, mais qu'elles la changent.

Dans les pays où règne peu de luxe, où le peuple est occupé du commerce et de la culture des terres, où les hommes se voient par intérêt de première nécessité, plus que par des raisons d'ambition ou par goût du plaisir, les dehors sont simples et honnêtes, et les *manières* sont plus sages qu'affectueuses. Il n'est pas là question de trouver des agréments, et d'en montrer ; on ne promet et on ne demande que de la justice. En général, dans tous les pays où la nature n'est pas agitée par des mouvements imprimés par le gouvernement, où le naturel est rarement forcé de se montrer, et connaît peu le besoin de se contraindre, les *manières* sont comptées pour rien, il y en a peu, à moins que les lois n'en aient institué.

Le président de Montesquieu reproche aux législateurs de la Chine d'avoir confondu la religion, les mœurs, les lois et les *manières* ; mais n'est-ce pas pour éterniser la législation qu'ils

voulaient donner que ces génies sublimes ont lié entre elles des choses qui, dans plusieurs gouvernements, sont indépendantes, et quelquefois même opposées ? C'est en appuyant le moral du physique, le politique du religieux, qu'ils ont rendu la constitution de l'état éternelle, et les mœurs immuables. S'il y a des circonstances, si les siècles amènent des moments où il serait bon qu'une nation changeât son caractère, les législateurs de la Chine ont eu tort.

Je remarque que les nations qui ont conservé le plus longtemps leur esprit national sont celles où le législateur a établi le plus de rapport entre la constitution de l'État, la religion, les mœurs et les *manières*, et surtout celles où les *manières* ont été instituées par les lois.

Les Égyptiens sont le peuple de l'antiquité qui a changé le plus lentement, et ce peuple était conduit par des rites, par des *manières*. Sous l'empire des Perses et des Grecs on reconnut les sujets de Psammétique et d'Apriès, on les reconnaît sous les Romains et sous les Mamelucs : on voit même encore aujourd'hui parmi les Égyptiens modernes des vestiges de leurs anciens usages, tant est puissante la force de l'habitude !

Après les Égyptiens, les Spartiates sont le peuple qui a conservé le plus longtemps son caractère. Ils avaient un gouvernement où les mœurs, les *manières*, les lois et la religion s'unissaient, se fortifiaient, étaient faites l'une pour l'autre. Leurs *manières* étaient instituées, les sujets et la forme de la conversation, le maintien des citoyens, la manière dont ils s'abordaient, leur conduite dans leurs repas, les détails de bienséance, de décence, de l'extérieur enfin, avaient occupé le génie de Lycurgue, comme les devoirs essentiels et la vertu. Aussi, sous le règne de Nerva, les Lacédémoniens subjugués depuis longtemps, les Lacédémoniens, qui n'étaient plus un peuple libre, étaient encore un peuple vertueux. Néron allant à Athènes pour se purifier après le meurtre de sa mère, n'osait passer à Lacédémone ; il craignait les regards de ses citoyens, et il n'y avait pas là des prêtres qui expiassent des parricides.

Je crois que les Français sont le peuple de l'Europe moderne dont le caractère est le plus marqué, et qui a éprouvé le moins d'altération. « Ils sont, dit M. Duclos, ce qu'ils étaient du temps des croisades, une nation vive, gaie, généreuse,

brave, sincère, présomptueuse, inconstante, avantageuse, inconsidérée. Elle change de modes et non de mœurs. » Les *manières* ont fait autrefois, pour ainsi dire, partie de ses lois. Le code de la chevalerie, les usages des anciens preux, les règles de l'ancienne courtoisie ont eu pour objet les *manières*. Elles sont encore en France, plus que dans le reste de l'Europe, un des objets de cette seconde éducation qu'on reçoit en entrant dans le monde, et qui, par malheur, s'accorde trop peu avec la première.

Les *manières* doivent donc être un des objets de l'éducation, et peuvent être établies même par des lois, aussi souvent pour le moins que par des exemples. Les mœurs sont l'intérieur de l'homme, les *manières* en sont l'extérieur. Établir les *manières* par des lois, ce n'est que donner un culte à la vertu.

Un des effets principaux des *manières*, c'est de gêner en nous les premiers mouvements ; elles ôtent l'essor et l'énergie à la nature ; mais aussi, en nous donnant le temps de la réflexion, elles nous empêchent de sacrifier la vertu à un plaisir présent, c'est-à-dire le bonheur de la vie à l'intérêt d'un moment.

Il ne faut point trop en tenir compte dans les arts d'imitation. Le poëte et le peintre doivent donner à la nature toute sa liberté, mais le citoyen doit souvent la contraindre. Il est bien rare que celui qui, pour de légers intérêts, se met au-dessus des *manières*, pour un grand intérêt, ne se mette au dessus des mœurs.

Dans un pays où les *manières* sont un objet important, elles survivent aux mœurs, et il faut même que les mœurs soient prodigieusement altérées pour qu'on aperçoive du changement dans les *manières*. Les hommes se montrent encore ce qu'ils doivent être quand ils ne le sont plus. L'intérêt des femmes a conservé longtemps en Europe les dehors de la galanterie ; elles donnent même encore aujourd'hui un prix extrême aux *manières* polies : aussi elles n'éprouvent jamais de mauvais procédés, et reçoivent des hommages, et on leur rend encore avec empressement des services inutiles.

Les *manières* sont corporelles, parlent aux sens, à l'imagination, enfin sont sensibles ; et voilà pourquoi elles survivent aux mœurs, voilà pourquoi elles les conservent plus que les

préceptes et les lois ; c'est par la même raison que chez tous les peuples il reste d'anciens usages, quoique les motifs qui les ont établis ne se conservent plus.

Dans la partie de la Morée, qui était autrefois la Laconie, les peuples s'assemblent encore certains jours de l'année, et font des repas publics, quoique l'esprit qui les fit instituer par Lycurgue soit bien parfaitement éteint en Morée. Les chats ont eu des temples en Égypte ; on ignorerait pourquoi ils y ont aujourd'hui des hôpitaux, s'ils n'y avaient pas eu des temples.

S'il y a eu des peuples policés avant l'invention de l'écriture, je suis persuadé qu'ils ont conservé longtemps leurs mœurs telles que le gouvernement les avait instituées, parce que n'ayant point le secours des lettres, ils étaient obligés de perpétuer les principes des mœurs par les *manières*, par la tradition, par les hiéroglyphes, par des tableaux, enfin par des signes sensibles, qui gravent plus fortement dans le cœur que l'écriture, les livres et les définitions : les prêtres égyptiens prêchaient rarement et peignaient beaucoup.

MANIÈRES, FAÇONS (*Synonymes*). Les *manières* sont l'expression des mœurs de la nation, les *façons* sont une charge des *manières*, ou des *manières* plus recherchées dans quelques individus. Les *manières* deviennent *façons* quand elles sont affectées. Les *façons* sont des *manières* qui ne sont point générales, et qui sont propres à un certain caractère particulier, d'ordinaire petit et vain.

MANSTUPRATION ou MANUSTUPRATION (*Médec. Pathol.*). Ce nom et ses synonymes *mastupration* et *masturtion* sont composés de deux mots latins, *manus*, qui signifie *main*, et *stupratio* ou *stuprum*, *violement*, *pollution*. Ainsi, suivant leur étymologie, ils désignent une pollution opérée par la main, c'est-à-dire une excrétion forcée de semence déterminée par des attouchements, titillations et frottements impropres. Un auteur anglais l'a aussi désignée sous le titre d'*onania* dérivé d'*Onan*, nom d'un des fils de Juda, dont il est fait mention dans l'Ancien Testament (*Genes.* cap. XXXVIII, ✝. 9 et 10), dans une espèce de traité ou plutôt une bizarre collection d'observations de médecine, de réflexions morales, et de décisions théologiques sur cette matière. M. Tissot s'est aussi servi, à son imitation, du mot d'*onanisme*, dans la traduction d'une excel-

lente dissertation qu'il avait composée sur les maladies qui sont une suite de la *manustupration*, et dont nous avons tiré beaucoup pour cet article.

De toutes les humeurs qui sont dans notre corps, il n'y en a point qui soit préparée avec tant de dépense et de soin que la semence, humeur précieuse, source et matière de la vie. Toutes les parties concourent à sa formation; et elle n'est qu'un extrait digéré du suc nourricier, ainsi qu'Hippocrate et quelques anciens l'avaient pensé, et comme on l'a prouvé dans une thèse sur la génération, soutenue aux Écoles de médecine de Montpellier. Toutes les parties concourent aussi à son excrétion, et elles s'en ressentent après par une espèce de faiblesse, de lassitude et d'anxiété. Il est cependant un temps où cette excrétion est permise, où elle est utile, pour ne pas dire nécessaire. Ce temps est marqué par la nature, annoncé par l'éruption plus abondante des poils, par l'accroissement subit et le gonflement des parties génitales, par des érections fréquentes; l'homme alors brûle de répandre cette liqueur abondante qui distend et irrite les vésicules séminales. L'humeur fournie par les glandes odoriférantes entre le prépuce et le gland, qui s'y ramasse pendant une inaction trop longue, s'y altère, devient âcre, stimulante, sert aussi d'aiguillon ou de motif. La seule façon de vider la semence superflue qui soit selon les vues de la nature est celle qu'elle a établie dans le commerce et l'union avec la femme, dans qui la puberté est plus précoce, les désirs d'ordinaire plus violents, et leur contrainte plus funeste, et qu'elle a consacrée pour l'y engager davantage par les plaisirs les plus délicieux. A cette excrétion naturelle et légitime, on pourrait aussi ajouter celle que provoquent, pendant le sommeil, aux célibataires, des songes voluptueux qui suppléent également, et quelquefois même surpassent la réalité. Malgré ces sages précautions de la nature, on a vu, dans les temps les plus reculés, se répandre et prévaloir une infâme coutume née dans le sein de l'indolence et de l'oisiveté; multipliée ensuite et fortifiée de plus en plus par la crainte de ce venin subtil et contagieux qui se communique par ce commerce naturel dans les moments les plus doux. L'homme et la femme ont rompu les liens de la société; et ces deux sexes, également coupables, ont tâché d'imiter ces mêmes plaisirs auxquels ils se refusaient, et y ont fait servir d'instru-

ments leurs criminelles mains; chacun se suffisant par là, ils ont pu se passer mutuellement l'un de l'autre. Ces plaisirs forcés, faibles images des premiers, sont cependant devenus une passion qui a été d'autant plus funeste, que, par la commodité de l'assouvir, elle a eu plus souvent son effet. Nous ne la considérerons ici qu'en qualité de médecin, comme cause d'une infinité de maladies très-graves, le plus souvent mortelles. Laissant aux théologiens le soin de décider et de faire connaître l'énormité du crime, en la faisant envisager sous ce point de vue, en présentant l'affreux tableau de tous les accidents qu'elle entraîne, nous croyons pouvoir en détourner plus efficacement. C'est en ce sens que nous disons que la *manustupration*, qui n'est point fréquente, qui n'est pas excitée par une imagination bouillante et voluptueuse, et qui n'est enfin déterminée que par le besoin, n'est suivie d'aucun accident, et n'est point un mal en médecine. Bien plus, les Anciens, juges trop peu sévères et scrupuleux, pensaient que, lorsqu'on la contenait dans ces bornes, on ne violait pas les lois de la continence. Aussi Galien ne fait pas difficulté d'avancer que cet infâme cynique (Diogène), qui avait l'impudence de recourir à cette honteuse pratique en présence des Athéniens, était très-chaste, *quoad continentiam pertinet constantissimam;* parce que, poursuit-il, il ne le faisait que pour éviter les inconvénients que peut entraîner la semence retenue; mais il est rare qu'on ne tombe pas dans l'excès. La passion emporte : plus on s'y livre, et plus on y est porté; et en y succombant, on ne fait que l'irriter. L'esprit, continuellement absorbé dans des pensées voluptueuses, détermine sans cesse les esprits animaux à se porter aux parties de la génération, qui, par les attouchements répétés, sont devenues plus mobiles, plus obéissantes au déréglement de l'imagination : de là les érections presque continuelles, les pollutions fréquentes, et l'évacuation excessive de semence.

C'est cette excrétion immodérée qui est la source d'une infinité de maladies : il n'est personne qui n'ait éprouvé combien, lors même qu'elle n'est pas poussée trop loin, elle affaiblit, et quelle langueur, quel dérangement, quel trouble, suivent l'acte vénérien un peu trop réitéré : les nerfs sont les parties qui semblent principalement affectées, et les maladies nerveuses

sont les suites les plus fréquentes de cette évacuation trop abondante. Si nous considérons la composition de la semence et le mécanisme de son excrétion, nous serons peu surpris de la voir devenir la source et la cause de cette infinité de maladies que les médecins observateurs nous ont transmises. Celles qui commencent les premières à se développer sont un abattement de forces, faiblesses, lassitudes spontanées, langueur d'estomac, engourdissement du corps et de l'esprit, maigreur, etc. Si le malade, nullement effrayé par ces symptômes, persiste à en renouveler la cause, tous ces accidents augmentent; la phthisie dorsale survient; une fièvre lente se déclare : le sommeil est court, interrompu, troublé par des songes effrayants; les digestions se dérangent totalement; la maigreur dégénère en marasme; la faiblesse devient extrême, tous les sens, et principalement la vue, s'émoussent; les yeux s'enfoncent, s'obscurcissent, quelquefois même perdent tout à fait la clarté; le visage est couvert d'une pâleur mortelle, le front parsemé de boutons; la tête est tourmentée de douleurs affreuses; une goutte cruelle occupe les articulations; tout le corps quelquefois souffre d'un rhumatisme universel, et surtout le dos et les reins qui semblent moulus de coups de bâton. Les parties de la génération, instruments des plaisirs et du crime, sont le plus souvent attaquées par un priapisme douloureux, par des tumeurs, par des ardeurs d'urine, strangurie, le plus souvent par une gonorrhée habituelle, ou par un flux de semence au moindre effort; ce qui achève encore d'épuiser le malade.

J'ai vu une personne qui, à la suite de débauches outrées, était tombée dans une fièvre lente; et toutes les nuits elle essuyait deux ou trois pollutions nocturnes involontaires. Lorsque la semence sortait, il lui semblait qu'un trait de flamme lui dévorait l'urètre. Tous ces dérangements du corps influent aussi sur l'imagination qui, ayant eu la plus grande part au crime, est aussi cruellement punie par les remords, la crainte, le désespoir, et souvent elle s'appesantit. Les idées s'obscurcissent, la mémoire s'affaiblit; la perte ou la diminution de la mémoire est un accident des plus ordinaires. *Je sens bien*, écrivait un mastuprateur pénitent à M. Tissot, *que cette mauvaise manœuvre m'a diminué la force des facultés, et surtout la mémoire*. Quelquefois les malades tombent dans une heureuse

stupidité : ils deviennent hébétés, insensibles à tous les maux qui les accablent. D'autres fois, au contraire, tout le corps est extraordinairement mobile, d'une sensibilité exquise; la moindre cause excite des douleurs aiguës, occasionne des spasmes, des mouvements convulsifs; quelques malades sont devenus, par cette cause, paralytiques, hydropiques; plusieurs sont tombés dans des accès de manie, de mélancolie, d'hypocondriacité, d'épilepsie. On a vu dans quelques-uns la mort précipitée par des attaques d'apoplexie, par des gangrènes spontanées : ces derniers accidents sont plus ordinaires aux vieillards libertins qui se livrent sans mesure à des plaisirs qui ne sont plus de leur âge. On voit par là qu'il n'y a point de maladie grave qu'on n'ait quelquefois observée suivre une évacuation excessive de semence; mais bien plus, les maladies aiguës qui surviennent dans ces circonstances sont toujours plus dangereuses, et acquièrent par là un caractère de malignité, comme Hippocrate l'a observé (*Épidem.* Lib. III, sect. III, ægr. XVI). Il semble qu'on ne saurait rien ajouter au déplorable état où se trouvent réduits ces malades : mais l'horreur de leur situation est encore augmentée par le souvenir désespérant des plaisirs passés, des fautes, des imprudences et du crime. Sans ressource du côté de la morale pour tranquilliser leur esprit, ne pouvant pour l'ordinaire recevoir de la médecine aucun soulagement pour le corps, ils appellent à leur secours la mort, trop lente à se rendre à leurs souhaits; ils la souhaitent comme le seul asile à leurs maux, et ils meurent enfin dans toutes les horreurs d'un affreux désespoir.

Toutes ces maladies dépendantes principalement de l'évacuation excessive de semence regardent presque également le coït et la *manustupration;* mais l'observation fait voir que les accidents qu'entraîne cette excrétion illégitime sont bien plus graves et plus prompts que ceux qui suivent les plaisirs trop réitérés d'un commerce naturel : à l'observation incontestable nous pouvons joindre les raisons suivantes :

1° C'est un axiome de Sanctorius, confirmé par l'expérience, que l'excrétion de la semence déterminée par la nature, c'est-à-dire par la plénitude et l'irritation locale des vésicules séminales, loin d'affaiblir le corps, le rend plus agile, et qu'au contraire « celle qui est excitée par l'imagination la blesse, ainsi que la mémoire », *a mente, mentem et memoriam lædit,* sect. VI.

Aph. xxxv. C'est ce qui arrive dans la *manustupration*. Les idées obscènes, toujours présentes à l'esprit, occasionnent les érections, sans que la semence y concoure par sa quantité ou son mouvement. Les efforts que l'on fait pour en provoquer l'excrétion sont plus grands, durent plus longtemps, et en conséquence affaiblissent davantage. Mais ce qu'il y a de plus horrible, c'est qu'on voit des jeunes personnes se livrer à cette passion avant d'être parvenues à l'âge fixé par la nature où l'excrétion de la semence devient un besoin; ils n'ont d'autre aiguillon que ceux d'une imagination échauffée par des mauvais exemples, ou par des lectures obscènes; ils tâchent, instruits par des compagnons séducteurs, à force de chatouillements, d'exciter une faible érection, et de se procurer des plaisirs qu'on leur a exagérés. Mais ils se tourmentent en vain, n'éjaculant rien, ou que très-peu de chose, sans ressentir cette volupté piquante qui assaisonne les plaisirs légitimes. Ils parviennent cependant par là à ruiner leur santé, à affaiblir leur tempérament, et à se préparer une vie languissante et une suite d'incommodités.

2° Le plaisir vif qu'on éprouve dans les embrassements d'une femme qu'on aime contribue à réparer les pertes qu'on a faites et à diminuer la faiblesse qui devrait en résulter. La joie est, comme personne n'ignore, très-propre à réveiller, à ranimer les esprits animaux engourdis, à redonner du ton et de la force au cœur : après qu'on a satisfait en particulier à l'infâme passion dont il est ici question, on reste faible, anéanti, et dans une triste confusion qui augmente encore la faiblesse. Sanctorius, exact observateur de tous les changements opérés dans la machine, assure que « l'évacuation même immodérée de semence dans le commerce avec une femme qu'on a désirée passionnément n'est point suivie des lassitudes ordinaires; la consolation de l'esprit aide alors la transpiration du cœur, augmente sa force, et donne lieu par là à une prompte réparation des pertes que l'on vient de faire. » (Sect. VI, aphor. VI.) C'est ce qui a fait dire à l'auteur du *Tableau de l'amour conjugal* que le commerce avec une jolie femme affaiblissait moins qu'avec une autre.

3° La *manustupration* étant devenue, comme il arrive ordinairement, passion ou fureur, tous les objets obscènes, volup-

tueux, qui peuvent l'entretenir et qui lui sont analogues, se présentent sans cesse à l'esprit, qui s'absorbe tout entier dans cette idée ; il s'en repaît jusque dans les affaires les plus sérieuses, et pendant les pratiques de religion ; on ne saurait croire à quel point cette attention à un seul objet énerve et affaiblit. D'ailleurs les mains obéissant aux impressions de l'esprit se portent habituellement aux parties génitales ; ces deux causes rendent les érections presque continuelles ; il n'est pas douteux que cet état des parties de la génération n'entraîne la dissipation des esprits animaux ; il est constant que ces érections continuelles, quand même elles ne seraient pas suivies de l'évacuation de semence, épuisent considérablement : j'ai connu un jeune homme qui, ayant passé toute une nuit à côté d'une femme sans qu'elle voulût se prêter à ses désirs, resta pendant plusieurs jours extraordinairement affaibli des simples efforts qu'il avait faits pour en venir à bout.

4° On peut tirer encore une nouvelle raison de l'attitude et de la situation gênée des manstuprateurs dans le temps qu'ils assouvissent leur passion, qui ne contribue pas peu à la faiblesse qui en résulte et qui peut même avoir d'autres inconvénients, comme il paraît par une observation curieuse que M. Tissot rapporte d'un jeune homme qui, donnant dans une débauche effrénée sans choix des personnes, des lieux et des postures, satisfaisait ses désirs peu délicats souvent tout droit dans les carrefours, fut attaqué d'un rhumatisme cruel aux reins et d'une atrophie et demi-paralysie aux cuisses et aux jambes, qui le mirent au tombeau dans quelques mois.

Pour donner un nouveau poids à toutes ces raisons, nous choisirons parmi une foule de faits celui que rapporte M. Tissot, comme plus frappant et plus propre à inspirer une crainte salutaire à ceux qui ont commencé de se livrer à cette infâme passion. Un jeune artisan, robuste et vigoureux, contracta à l'âge de dix-sept ans cette mauvaise habitude, qu'il poussa si loin qu'il y sacrifiait deux ou trois fois par jour. Chaque éjaculation était précédée et accompagnée d'une légère convulsion de tout le corps, d'un obscurcissement dans la vue, et en même temps la tête était retirée en arrière par un spasme violent des muscles postérieurs, pendant que le cou se gonflait considérablement sur le devant. Après environ un an passé de cette

façon, une faiblesse extrême se joignit à ces accidents qui, moins forts que sa passion, ne purent encore le détourner de cette pernicieuse pratique ; il y persista jusqu'à ce qu'enfin il tomba dans un tel anéantissement, que, craignant la mort qui lui semblait prochaine, il mit fin à ses déréglements. Mais il fut sage trop tard, la maladie avait déjà jeté de profondes racines. La continence la plus exacte ne put en arrêter les progrès. Les parties génitales étaient devenues si mobiles, que le moindre aiguillon suffisait pour exciter une érection imparfaite même à son insu, et déterminer l'excrétion de semence ; la rétraction spasmodique de la tête était habituelle, revenait par intervalles, chaque paroxysme durait au moins huit heures, quelquefois il s'étendait jusqu'à quinze, avec des douleurs si aiguës, que le malade poussait des hurlements affreux ; la déglutition était pour lors si gênée qu'il ne pouvait prendre la moindre quantité d'un aliment liquide et solide, sa voix était toujours rauque, ses forces étaient entièrement épuisées. Obligé d'abandonner son métier, il languit pendant plusieurs mois sans le moindre secours, sans consolation, pressé au contraire par les remords que lui donnait le souvenir de ses crimes récents, qu'il voyait être la cause du funeste état où il se trouvait réduit. C'est dans ces circonstances, raconte M. Tissot, qu'ayant ouï parler de lui, j'allai moi-même le voir : j'aperçus un cadavre étendu sur la paille, morne, défait, pâle, maigre, exhalant une puanteur insoutenable, presque imbécile, et ne conservant presque aucun caractère d'homme, un flux involontaire de salive inondait sa bouche ; attaqué d'une diarrhée abondante, il était plongé dans l'ordure. Ses narines laissaient échapper par intervalles un sang dissous et aqueux ; le désordre de son esprit, peint dans ses yeux et sur son visage, était si considérable qu'il ne pouvait dire deux phrases de suite. Devenu stupide, hébété, il était insensible à la triste situation qu'il éprouvait. Une évacuation de semence fréquente sans érection ni chatouillement ajoutait encore à sa faiblesse et à sa maigreur excessive ; parvenu au dernier degré de marasme, ses os étaient presque tous à découvert, à l'exception des extrémités qui étaient œdémateuses ; son pouls était petit, concentré, fréquent ; sa respiration gênée, anhéleuse ; les yeux, qui dès le commencement avaient été affaiblis, étaient alors troubles, louches, recouverts

d'écailles (*lemosi*) et immobiles : en un mot, il est impossible de concevoir un spectacle plus horrible. Quelques remèdes toniques employés diminuèrent les paroxysmes convulsifs, mais ils ne purent empêcher le malade de mourir quelque temps après ayant tout le corps bouffi, et ayant commencé depuis longtemps de cesser de vivre. On trouve plusieurs autres observations à peu près semblables dans différents auteurs, et surtout dans le traité anglais dont nous avons parlé, et dans l'ouvrage intéressant de M. Tissot. Il n'est même personne qui ayant vécu avec des jeunes gens n'en ait vu quelqu'un qui, livré à la *manustupration*, n'ait encouru par là des accidents très-fâcheux; c'est un souvenir que je ne me rappelle encore qu'avec effroi : j'ai vu avec douleur plusieurs de mes condisciples, emportés par cette criminelle passion, dépérir sensiblement, maigrir, devenir faibles, languissants, et tomber ensuite dans une phthisie incurable.

Il est à remarquer que les accidents sont plus prompts et plus fréquents dans les hommes que dans les femmes; on a cependant quelques observations rares de femmes qui sont devenues par là hystériques, qui ont été attaquées de convulsions, de douleurs de reins, qui ont éprouvé en conséquence des chutes, des ulcères de la matrice, des dartres, des allongements incommodes du clitoris; quelques-unes ont contracté la fureur utérine : une femme à Montpellier mourut d'une perte de sang pour avoir soutenu pendant toute une nuit les caresses successives de six soldats vigoureux. Quoique les hommes fournissent plus d'exemples que les femmes, ce n'est pas une preuve qu'elles soient moins coupables ; on peut assurer qu'en fait de libertinage les femmes ne le cèdent en rien aux hommes ; mais répandant moins de vraie semence dans l'éjaculation excitée par le coït ou par la *manustupration*, elles peuvent sans danger la réitérer plus souvent : Cléopâtre et Messaline en fournissent des témoignages fameux auxquels on peut ajouter ceux de la quantité innombrable de nos courtisanes modernes, qui font aussi voir par là le penchant effréné que ce sexe a pour la débauche.

Réflexions pratiques. Quelque inefficaces que soient les traitements ordinaires dans les maladies qui sont excitées par la *manustupration*, on ne doit cependant pas abandonner cruellement les malades à leur déplorable sort, sans aucun remède.

Quand même on serait assuré qu'ils ne peuvent opérer aucun changement heureux, il faudrait les ordonner dans la vue d'amuser et de tranquilliser les malades; il faut seulement, dans les maladies qui exigent un traitement particulier, comme l'hydropisie, la manie, l'épilepsie, etc., éviter avec soin tous les médicaments forts, actifs, échauffants, de même que ceux qui relâchent, rafraîchissent et affadissent trop; la saignée et les purgatifs sont extrêmement nuisibles; les cordiaux les plus énergiques ne produisent qu'un effet momentané; ils ne diminuent la faiblesse que pour un temps, mais après que leur action est passée elle devient plus considérable. Les remèdes qu'une observation constante a fait regarder comme plus appropriés, comme capables de calmer la violence des accidents et même de les dissiper lorsqu'ils ne sont pas invétérés, sont les toniques, les légers stomachiques amers, et pardessus tous le quinquina, les eaux martiales et les bains froids dont la vertu roborante est constatée par plus de vingt siècles d'une heureuse expérience. Quelques auteurs conseillent aussi le lait; mais outre que l'estomac dérangé de ces malades ne pourrait pas le supporter, il est très-certain que son usage continué affaiblit. Hippocrate a prononcé depuis longtemps que le lait ne convenait point aux malades qui étaient trop exténués (Aphor. LXIV, Lib. V); la moindre réflexion sur ses effets suffirait pour le bannir du cas présent. Le régime des malades dont il est ici question doit être sévère; il faut les nourrir avec des aliments succulents, mais en petite quantité. On peut leur permettre quelques gouttes de vin, pourvu qu'il soit bien bon et mêlé avec de l'eau qui ne saurait être assez fraîche; on doit de même éviter trop de chaleur dans le lit : pour cela il faut en bannir tous ces lits de plumes, ces doubles matelas inventés par la mollesse et qui l'entretiennent. L'air de la campagne, l'équitation, la fuite des femmes, la dissipation, les plaisirs qui peuvent distraire des idées voluptueuses, obscènes, et faire perdre de vue les objets du délire, sont des ressources qu'on doit essayer et qui ne peuvent qu'être très-avantageuses, si la maladie est encore susceptible de soulagement.

MARABOUS ou MARBOUTS, s. m. (*Histoire mod.*), c'est le nom que les mahométans, soit nègres, soit Maures d'Afrique, donnent à des prêtres pour qui ils ont le plus grand respect,

et qui jouissent des plus grands privilèges. Dans leur habillement ils diffèrent très-peu des autres hommes; mais ils sont aisés à distinguer du vulgaire par leur gravité affectée, et par un air hypocrite et réservé qui en impose aux simples, et sous lequel ils cachent l'avarice, l'orgueil et l'ambition les plus démesurés. Ces *marabous* ont des villes et des provinces entières, dont les revenus leur appartiennent; ils n'y admettent que les nègres destinés à la culture de leurs terres et aux travaux domestiques. Ils ne se marient jamais hors de leur tribu; leurs enfants mâles sont destinés dès la naissance aux fonctions du sacerdoce; on leur enseigne les cérémonies légales contenues dans un livre pour lequel, après l'Alcoran, ils marquent le plus grand respect; d'ailleurs leurs usages sont pour les laïques un mystère impénétrable. Cependant on croit qu'ils se permettent la polygamie, ainsi que tous les mahométans. Au reste, ils sont, dit-on, observateurs exacts de l'Alcoran; ils s'abstiennent avec soin du vin et de toute liqueur forte; et par la bonne foi qu'ils mettent dans le commerce qu'ils font les uns avec les autres, ils cherchent à expier les friponneries et les impostures qu'ils exercent sur le peuple; ils sont très-charitables pour leurs confrères, qu'ils punissent eux-mêmes suivant leurs lois ecclésiastiques, sans permettre aux juges civils d'exercer aucun pouvoir sur eux. Lorsqu'un *marabou* passe, le peuple se met à genoux autour de lui pour recevoir sa bénédiction. Les nègres du Sénégal sont dans la persuasion que celui qui a insulté un de ces prêtres ne peut survivre que trois jours à un crime si abominable. Ils ont des écoles dans lesquelles on explique l'Alcoran, le rituel de l'ordre, ses règles. On fait voir aux jeunes *marabous* comment les intérêts du corps des prêtres sont liés à la politique, quoiqu'ils fassent un corps séparé dans l'État; mais ce qu'on leur inculque avec le plus de soin, c'est un attachement sans bornes pour le bien de la confraternité, une discrétion à toute épreuve, et une gravité imposante. Les *marabous*, avec toute leur famille, voyagent de province en province en enseignant les peuples; le respect que l'on a pour eux est si grand, que pendant les guerres les plus sanglantes ils n'ont rien à craindre des deux partis. Quelques-uns vivent des aumônes et des libéralités du peuple; d'autres font le commerce de la poudre d'or et des esclaves; mais le commerce le

plus lucratif pour eux est celui de vendre des *gris-gris*, qui sont des bandes de papiers remplis de caractères mystérieux, que le peuple regarde comme des préservatifs contre tous les maux; ils ont le secret d'échanger ces papiers contre l'or des nègres; quelques-uns d'entre eux amassent des richesses immenses, qu'ils enfouissent en terre. Des voyageurs assurent que les *marabous*, craignant que les Européens ne fassent tort à leur commerce, sont le principal obstacle qui a empêché jusqu'ici ces derniers de pénétrer dans l'intérieur de l'Afrique et de la Nigritie. Ces prêtres les ont effrayés par des périls qui ne sont peut-être qu'imaginaires ou exagérés. Il y a aussi des *marabous* dans les royaumes de Maroc, d'Alger, de Tunis, etc. On a pour eux le plus grand respect, au point de se trouver très-honoré de leur commerce avec les femmes.

MASSACRE, s. m. (*Gram.*), c'est l'action de tuer impitoyablement ceux sur lesquels on a quelque avantage qui les a mis sans défense. Il ne se dit guère que d'une troupe d'hommes à une autre. Le *massacre* de la Saint-Barthélemy, l'opprobre éternel de ceux qui le conseillèrent, de ceux qui le permirent, de ceux qui l'exécutèrent, et de l'homme infâme qui a osé depuis en faire l'apologie[1]. Le *massacre* des Innocents. Le *massacre* des habitants d'une ville.

MÉCONNAISSABLE, MÉCONNAISSANCE, MÉCONNAISSANT, MÉCONNAÎTRE (*Gram.*), *méconnaissable*, qu'on a peine à reconnaître tant il est changé, soit en bien, soit en mal; la petite vérole l'a rendu *méconnaissable*. *Méconnaissance* n'est guère d'usage, cependant on le trouve dans Patru pour synonyme à *ingratitude*. *Méconnaissant* ne s'est guère pris que dans le même sens. *Méconnaître* a la même acception et d'autres encore; on dit: les vilains enrichis *méconnaissent* leurs parents; les longs voyages l'ont tellement vieilli, qu'il est facile de le *méconnaître*; en quelque situation qu'il plaise à la fortune de vous élever, ne vous *méconnaissez* point.

MÉCONTENT, MÉCONTENTE, MÉCONTENTÉ, MÉCONTENTEMENT, (*Gramm.*), termes relatifs à l'impression que notre conduite laisse dans les autres; si cette impression leur est douce, ils sont contents; si elle leur est pénible, ils sont *mécontents*.

[1] L'abbé de Caveirac. (Voir la note, t. I, p. 439.)

Quelle que soit la justice d'un souverain, il fera des *mécontents*. On ne peut guère obliger un homme qu'en lui accordant la préférence sur beaucoup d'autres, dont on fait ordinairement autant de *mécontents*. Il faut moins craindre de *mécontenter* que d'être partial. Les ouvriers sont presque tous des malheureux, qu'il y aurait de l'inhumanité à *mécontenter* en retenant une partie de leur salaire. Il est difficile qu'un *mécontentement* qui n'est pas fondé puisse durer longtemps. Quand on s'est fait un caractère d'équité, on ne *mécontente* qu'en s'en écartant; quand, au contraire, on est sans caractère, on *mécontente* également en faisant bien ou mal. Les hommes n'ayant plus de règle que leur intérêt, à laquelle ils puissent rapporter votre conduite, ils se rappellent les injustices que vous avez commises; ils trouvent fort mauvais que vous vous avisiez d'être équitable une fois à leurs dépens, et leurs murmures s'élèvent.

MÉDISANCE, s. f. (*Morale.*). Médire, c'est donner atteinte à la réputation de quelqu'un, ou en révélant une faute qu'il a commise, ou en découvrant ses vices secrets; c'est une action de soi-même indifférente. Elle est permise et quelquefois même nécessaire, s'il en résulte un bien pour la personne qu'on accuse, ou pour celles devant qui on la dévoile : ce n'est pas là précisément médire.

On entend communément par *médisance* une satire maligne lâchée contre un absent, dans la seule vue de le décrier ou de l'avilir. On peut étendre ce terme aux libelles diffamatoires, *médisances* d'autant plus criminelles, qu'elles font une impression plus forte et plus durable. Aussi chez tous les peuples policés en a-t-on fait un crime d'État qu'on y punit sévèrement.

On médit moins à présent dans les cercles qu'on ne faisait les siècles passés, parce qu'on y joue davantage. Les cartes ont plus sauvé de réputations que n'eût pu faire une légion de missionnaires attachés uniquement à prêcher contre la *médisance*; mais enfin on ne joue pas toujours, et par conséquent on médit quelquefois.

Une trop grande sensibilité à la *médisance* entretient la malignité, qui ne cherche qu'à affliger.

MÉDITATION, s. f. (*Gram.*), opération de l'esprit qui s'applique fortement à quelque objet. Dans la *méditation* profonde, l'exercice des sens extérieurs est suspendu, et il y a peu de

différence entre l'homme entièrement occupé d'un seul objet et l'homme qui rêve, ou l'homme qui a perdu l'esprit. Si la *méditation* pouvait être telle que rien ne fût capable d'en distraire, l'homme méditatif n'apercevant rien, ne répondant à rien, ne prononçant que quelques mots décousus qui n'auraient de rapports qu'aux différentes faces sous lesquelles il considérerait son objet, rapports éloignés que les autres ne pourraient lier que rarement, il est certain qu'ils le prendraient pour un imbécile. Nous ne sommes pas faits pour méditer seulement, mais il faut que la *méditation* nous dispose à agir, ou c'est un exercice méprisable. On dit : cette question est épineuse, elle exige une longue *méditation*. L'étude de la morale qui nous apprend à connaître et à remplir nos devoirs vaut mieux que la *méditation* des choses abstraites. Ce sont des oisifs de profession qui ont avancé que la vie méditative était plus parfaite que la vie active. L'humeur et la mélancolie sont compagnes de la *méditation* habituelle : nous sommes trop malheureux pour obtenir le bonheur en méditant; ce que nous pouvons faire de mieux, c'est de glisser sur les inconvénients d'une existence telle que la nôtre. Faire la *méditation* chez les dévots, c'est s'occuper de quelque point important de la religion. Les dévots distinguent la *méditation* de la contemplation; mais cette distinction même prouve la vanité de leur vie. Ils prétendent que la *méditation* est un état discursif, et que la contemplation est un acte simple permanent, par lequel on voit tout en Dieu, comme l'œil discerne les objets dans un miroir. A s'en tenir à cette distinction, je vois qu'un méditatif est souvent un homme très-inutile, et que le contemplatif est toujours un insensé. Il y a cette distinction à faire entre méditer un projet et méditer sur un projet, que celui qui médite un projet, une bonne, une mauvaise action, cherche les moyens de l'exécution, au lieu que la chose est faite pour celui qui médite sur cette chose; il s'efforce seulement à la connaître, afin d'en porter un jugement sain.

MÉFIANCE, s. f. (*Gram. et Morale*), c'est une crainte habituelle d'être trompé. La défiance est un doute que les qualités qui nous seraient utiles ou agréables soient dans les hommes ou dans les choses, ou en nous-mêmes. La *méfiance* est l'instinct du caractère timide et pervers. La défiance est l'effet de l'expé-

rience et de la réflexion. Le méfiant juge des hommes par lui-même, et les craint; le défiant en pense mal, et en attend peu. On naît méfiant, et pour être défiant, il suffit de penser, d'observer, et d'avoir vécu. On se méfie du caractère et des intentions d'un homme; on se défie de son esprit et de ses talents.

MÉGARIQUE SECTE (*Histoire de la Philosophie*). Euclide de Mégare fut le fondateur de cette secte, qui s'appela aussi l'*éristique*; *mégarique*, de la part de celui qui présidait dans l'école; *éristique*, de la manière contentieuse et sophistique dont on y disputait. Ces philosophes avaient pris de Socrate l'art d'interroger et de répondre; mais ils l'avaient corrompu par la subtilité du sophisme et la frivolité des sujets. Ils se proposaient moins d'instruire que d'embarrasser; de montrer la vérité, que de réduire au silence. Ils se jouaient du bon sens et de la raison. On compte parmi ceux qui excellèrent particulièrement dans cet abus du temps et des talents Euclide (ce n'est pas le géomètre), Eubulide, Alexinus, Euphante, Apollonius Cronus, Diodore Cronus, Ichtias, Clinomaque, et Stilpon : nous allons dire un mot de chacun d'eux.

Euclide de Mégare reçut de la nature un esprit prompt et subtil. Il s'appliqua de bonne heure à l'étude. Il avait lu les ouvrages de Parménide avant que d'entendre Socrate. La réputation de celui-ci l'attira dans Athènes. Alors les Athéniens, irrités contre les habitants de Mégare, avaient décerné la mort contre tout Mégarien qui oserait entrer dans leur ville. Euclide, pour satisfaire sa curiosité sans exposer trop indiscrètement sa vie, sortait à la chute du jour, prenait une longue tunique de femme, s'enveloppait la tête d'un voile, et venait passer la nuit chez Socrate. Il était difficile que la manière facile et paisible de philosopher de ce maître plût beaucoup à un jeune homme aussi bouillant. Aussi Euclide n'eut guère moins d'empressement à le quitter qu'il en avait montré à le chercher. Il se jeta du côté du barreau. Il se livra aux sectateurs de l'éléatisme ; et Socrate, qui le regrettait sans doute, lui disait : « O Euclide, tu sais tirer parti des sophistes, mais tu ne sais pas user des hommes. »

Euclide, de retour à Mégare, y ouvrit une école brillante, où les Grecs, amis de la dispute, accoururent en foule. Socrate

lui avait laissé toute la pétulance de son esprit, mais il avait adouci son caractère. On reconnaît les leçons de Socrate dans la réponse que fit Euclide à quelqu'un qui lui disait dans un transport de colère : Je veux mourir si je ne me venge. — Je veux mourir, reprit Euclide, si je ne t'apaise, et si tu ne m'aimes comme auparavant.

Après la mort de Socrate, Platon et les autres disciples de Socrate, effrayés, cherchèrent à Mégare un asile contre les suites de la tyrannie. Euclide les reçut avec humanité, et leur continua ses bons offices jusqu'à ce que le péril fut passé, et qu'il leur fût permis de reparaître dans Athènes.

On nous a transmis fort peu de chose des principes philosophiques d'Euclide. Il disait dans une argumentation : L'on procède d'un objet à son semblable ou à son dissemblable. Dans le premier cas, il faut s'assurer de la similitude; dans le second, la comparaison est nulle.

Il n'est pas nécessaire dans la réfutation d'une erreur de poser des principes contraires; il suffit de suivre les conséquences de celui que l'adversaire admet; s'il est faux, on aboutit nécessairement à une absurdité.

Le bien est un, on lui donne seulement différents noms.

Il s'exprimait sur les dieux et sur la religion avec beaucoup de circonspection. Cela n'était guère dans son caractère; mais le sort malheureux de Socrate l'avait apparemment rendu sage. Interrogé par quelqu'un sur ce que c'étaient que les dieux, et sur ce qui leur plaisait le plus : Je ne sais là-dessus qu'une chose, répondit-il, c'est qu'ils haïssent les curieux.

Eubulide le Milésien succéda à Euclide. Cet homme avait pris Aristote en aversion, et il n'échappait aucune occasion de le décrier : on compte Démosthène parmi ses disciples. On prétend que l'orateur d'Athènes en apprit entre autres choses à corriger le vice de sa prononciation. Il se distingua par l'invention de différents sophismes dont les noms nous sont parvenus. Tels sont le menteur, le caché, l'électre, le voilé, le sorite, le cornu, le chauve : nous en donnerions des exemples s'ils en valaient la peine. Je ne sais qui je méprise le plus, ou du philosophe qui perdit son temps à imaginer ces inepties, ou de ce Philétas de Cos, qui se fatigua tellement à les résoudre qu'il en mourut.

Clinomaque parut après Eubulide. Il est le premier qui fit des axiomes, qui en disputa, qui imagina des catégories, et autres questions de dialectique.

Clinomaque partagea la chaire d'Eubulide avec Alexinus, le plus redoutable sophiste de cette école : Zénon, Aristote, Menedème, Stilpon et d'autres en furent souvent impatientés. Il se retira à Olympie, où il se proposait de fonder une secte, qu'on appellerait du nom pompeux de cette ville, l'*Olympique*. Mais le besoin des choses de la vie, l'intempérie de l'air, l'insalubrité du lieu, dégoûtèrent ses auditeurs ; ils se retirèrent tous, et le laissèrent là seul avec un valet. Quelque temps après, se baignant dans l'Alphée, il fut blessé par un roseau, et il mourut de cet accident. Il avait écrit plusieurs livres que nous n'avons pas, et qui ne méritent guère nos regrets.

Alexinus, ou si l'on aime mieux, Eubulide, eut encore pour disciple Euphante. Celui-ci fut précepteur du roi Antigone. Il ne se livra pas tellement aux difficiles minuties de l'école éristique, qu'il ne se réservât des moments pour une étude plus utile et plus sérieuse. Il composa un ouvrage de l'art de régner qui fut approuvé des bons esprits. Il disputa, dans un âge avancé, le prix de la tragédie, et ses compositions lui firent honneur. Il écrivit aussi l'histoire de son temps. Il eut pour condisciple Apollonius Cronus, qu'on connaît peu. Il forma Diodore, qui porta le même surnom, et qui lui succéda. On dit de celui-ci, qu'embarrassé par Stilpon en présence de Ptolémée Soter, il se retira confus, se renferma pour chercher la solution des difficultés que son adversaire lui avait proposées, et qui lui avaient attiré de l'empereur le surnom de Cronus, et qu'il mourut de travail et de chagrin. Ceuton et Sextus Empiricus le nomment cependant parmi les plus fiers logiciens. Il eut cinq filles, qui toutes se firent de la réputation par leur sagesse et leur habileté dans la dialectique. Philon, maître de Carnéade, n'a pas dédaigné d'écrire leur histoire. Il y a eu un grand nombre de Diodore et d'Euclide, qu'il ne faut pas confondre avec les philosophes de la secte *mégarique*. Diodore s'occupa beaucoup des propositions conditionnelles. Je doute que ses règles valussent mieux que celles d'Aristote et les nôtres. Il fut encore un des sectateurs de la physique atomique. Il regardait les corps comme composés de particules

indivisibles, et les plus petites possibles, finies en grandeur, infinies en nombre ; mais leur accordait-il d'autres qualités que la figure et la position ? c'est ce qu'on ignore, et par conséquent si ces atomes étaient ou non les mêmes que ceux de Démocrite.

Il ne nous reste d'Ichtias que le nom ; aucun philosophe de la secte ne fut plus célèbre que Stilpon.

Stilpon fut instruit par les premiers hommes de son temps. Il fut auditeur d'Euclide, et contemporain de Thrasymaque, de Diogène le cynique, de Pasiclès le Thébain, de Dioclès, et d'autres qui ont laissé une grande réputation après eux. Il ne se distingua pas moins par la réforme des penchants vicieux qu'il avait reçus de la nature que par ses talents. Il aima dans sa jeunesse les femmes et le vin. On l'accuse d'avoir eu du goût pour la courtisane Nicarète, femme aimable et instruite. Mais on sait que de son temps les courtisanes fréquentaient assez souvent les écoles de philosophes ; Laïs assistait aux leçons d'Aristippe, et Aspasie fait autant d'honneur à Socrate qu'aucun autre de ses disciples. Il eut une fille qui n'imita pas la sévérité des mœurs de son père ; et il disait à ceux qui lui parlaient de sa mauvaise conduite : « Je ne suis pas plus déshonoré par ses vices qu'elle n'est honorée par mes vertus. » Quelle apparence qu'il eût osé s'exprimer ainsi, s'il eût donné à sa fille l'exemple de l'incontinence qu'on lui reprochait ! Le refus qu'il fit des richesses que Ptolomée Soter lui offrait, après la prise de Mégare, montre qu'il fut au-dessus de toutes les grandes tentations de la vie. « Je n'ai rien perdu », disait-il à ceux qui lui demandaient l'état de ses biens, pour qu'ils lui fussent restitués après le pillage de sa patrie par Démétrius, fils d'Antigone ; « il me reste mes connaissances et mon éloquence. » Le vainqueur fit épargner sa maison et se plut à l'entendre. Il avait de la simplicité dans l'esprit, un beau naturel, une érudition très-étendue. Il jouissait d'une si grande célébrité, que s'il lui arrivait de paraître dans les rues d'Athènes, on sortait des maisons pour le voir. Il fit un grand nombre de sectateurs à la philosophie qu'il avait embrassée. Il dépeupla les autres écoles : Métrodore abandonna Théophraste pour l'entendre ; Clitarque et Simmias, Aristote et Péonius, Aristide. Il entraîna Phrasidenus le péripatéticien, Alcinus, Zénon,

Cratès, et d'autres. Les dialogues qu'on lui attribue ne sont pas dignes d'un homme tel que lui. Il eut un fils appelé Dryson ou Brison, qui cultiva aussi la philosophie, et qu'on compte parmi les maîtres de Pyrrhon. Les subtilités de la secte éristique conduisent naturellement au scepticisme. Dans la recherche de la vérité, on part d'un fil qui se perd dans les ténèbres, et qui ne manque guère d'y ramener, si on le suit sans discussion. Il est un point intermédiaire où il faut savoir s'arrêter ; et il semble que l'ignorance de ce point ait été le vice principal de l'école de Mégare et de la secte de Pyrrhon.

Il nous reste peu de chose de la philosophie de Stilpon, et ce peu encore est-il fort au-dessous des talents et de la réputation de ce philosophe.

Il prétendait qu'il n'y a point d'universaux, et que ce mot, *homme*, par exemple, ne signifiait rien d'existant. Il ajoutait qu'une chose ne pouvait être le prédicat d'une autre, etc.

Le souverain bien, selon lui, c'était de n'avoir l'âme troublée d'aucune passion.

On le soupçonnait dans Athènes d'être peu religieux. Il fut traduit devant l'Aréopage, et condamné à l'exil pour avoir répondu à quelqu'un qui lui parlait de Minerve, « qu'elle n'était point fille de Jupiter, mais bien du statuaire Phidias ». Il dit une autre fois à Cratès qui l'interrogeait sur les présents qu'on adresse aux dieux, et sur les honneurs qu'on leur rend : « Étourdi, quand tu auras de ces questions à me faire, que ce ne soit pas dans les rues. » On raconte encore de lui un entretien en songe avec Neptune, où le dieu ne pouvait être traité aussi familièrement que par un homme libre de préjugés. Mais de ce que Stilpon faisait assez peu de cas des dieux de son pays, s'ensuit-il qu'il fût athée ? Je ne le crois pas ; et quand il l'eût été ?

MÉLANCOLIE, s. f., c'est le sentiment habituel de notre imperfection. Elle est opposée à la gaieté qui naît du contentement de nous-mêmes : elle est le plus souvent l'effet de la faiblesse de l'âme et des organes : elle l'est aussi des idées d'une certaine perfection, qu'on ne trouve ni en soi, ni dans les autres, ni dans les objets de ses plaisirs, ni dans la nature ; elle se plaît dans la méditation qui exerce assez les facultés de l'âme pour lui donner un sentiment doux de son existence, et qui en

même temps la dérobe au trouble des passions, aux sensations vives qui la plongeraient dans l'épuisement. La *mélancolie* n'est point l'ennemie de la volupté, elle se prête aux illusions de l'amour, et laisse savourer les plaisirs délicats de l'âme et des sens. L'amitié lui est nécessaire, elle s'attache à ce qu'elle aime, comme le lierre à l'ormeau. Le Féti la représente comme une femme qui a de la jeunesse et de l'embonpoint sans fraîcheur. Elle est entourée de livres épars, elle a sur la table des globes renversés et des instruments de mathématiques jetés confusément : un chien est attaché aux pieds de sa table; elle médite profondément sur une tête de mort qu'elle tient entre ses mains. M. Vien l'a représentée sous l'emblème d'une femme très-jeune, mais maigre et abattue : elle est assise dans un fauteuil, dont le dos est opposé au jour; on voit quelques livres et des instruments de musique dispersés dans sa chambre, des parfums brûlent à côté d'elle; elle a sa tête appuyée d'une main, de l'autre elle tient une fleur, à laquelle elle ne fait pas attention; ses yeux sont fixés à terre, et son âme toute en elle-même ne reçoit des objets qui l'environnent aucune impression.

MENACE, s. f. (*Gram. et Morale*), c'est le signe extérieur de la colère ou du ressentiment. Il y en a de permises; ce sont celles qui précèdent l'injure, et qui peuvent intimider l'agresseur et l'arrêter. Il y en a d'illicites; ce sont celles qui suivent le mal. Si la vengeance n'est permise qu'à Dieu, la *menace* qui l'annonce est ridicule dans l'homme. Licite ou illicite, elle est toujours indécente. Les termes *menace* et *menacer* ont été employés métaphoriquement en cent manières diverses. On dira très-bien, par exemple, lorsque le gouvernement d'un peuple se déclare contre la philosophie, c'est qu'il est mauvais : il *menace* le peuple d'une stupidité prochaine. Lorsque les honnêtes gens sont traduits sur la scène, c'est qu'ils sont *menacés* d'une persécution plus violente; on cherche d'abord à les avilir aux yeux du peuple, et l'on se sert, pour cet effet, d'un Anyte, d'un Mélite, ou de quelque autre personnage diffamé, qui n'a nulle considération à perdre. La perte de l'esprit patriotique *menace* l'État d'une dissolution totale.

MENÉE, s. f. (*Gram.*), pratique secrète et artificieuse, où l'on fait concourir un grand nombre de moyens sourds, et par conséquent honteux, au succès d'une affaire dans laquelle on n'a

pas le courage de se montrer à découvert. Les gens à *menée* sont à redouter : on est ou leur instrument ou leur victime.

MENSONGE OFFICIEUX. Un certain roi, dit Mufladin Sadi dans son *Rosarium politicum*, condamna à la mort un de ses esclaves qui, ne voyant aucune espérance de grâce, se mit à le maudire. Ce prince, qui n'entendait point ce qu'il disait, en demanda l'explication à un de ses courtisans. Celui-ci, qui avait le cœur bon et disposé à sauver la vie au coupable, répondit : « Seigneur, ce misérable dit que le paradis est préparé pour ceux qui modèrent leur colère et qui pardonnent les fautes; et c'est ainsi qu'il implore votre clémence. » Alors le roi pardonna à l'esclave, et lui accorda sa grâce. Sur cela un autre courtisan, d'un méchant caractère, s'écria qu'il ne convenait pas à un homme de son rang de mentir en présence du roi, et se tournant vers ce prince : « Seigneur, dit-il, je veux vous instruire de la vérité; ce malheureux a proféré contre vous les plus indignes malédictions, et ce seigneur vous a dit un *mensonge* formel. » Le roi, s'apercevant du mauvais caractère de celui qui tenait ce langage, lui répondit : « Cela se peut; mais son *mensonge* vaut mieux que votre vérité, puisqu'il a tâché par ce moyen de sauver un homme, au lieu que vous cherchez à le perdre. Ignorez-vous cette sage maxime, que le *mensonge* qui procure du bien vaut mieux que la vérité qui cause du dommage? » Cependant, aurait dû ajouter le prince, qu'on ne me mente jamais.

MENTION, s. f. (*Gram.*), témoignage ou rapport par écrit ou de vive voix. Combien de grands hommes dont les noms sont tombés dans l'oubli, et à qui nous ne donnons ni larmes ni regrets, parce qu'il ne s'est trouvé aucun homme sacré qui en ait fait *mention!* Cet homme sacré, c'est le poëte ou l'historien. Il y a tel personnage aujourd'hui qui se promet de longues pages dans l'histoire, et qui n'y occupera pas une ligne si elle est bien faite. Qu'a-t-il fait pour qu'on transmette son nom à la postérité? Il y en a tel autre qui ne s'est signalé que par des forfaits, qui serait trop heureux s'il pouvait se promettre de mourir tout entier, et qu'on ne ferait non plus *mention* de lui que s'il n'eût pas existé.

MÉPRIS, s. m. (*Morale*). L'amour excessif de l'estime fait que nous avons pour notre prochain ce *mépris* qui se nomme

insolence, *hauteur* ou *fierté*, selon qu'il a pour objet nos supérieurs, nos inférieurs ou nos égaux. Nous cherchons à abaisser davantage ceux qui sont au-dessous de nous, croyant nous élever à mesure qu'ils descendent plus bas; ou à faire tort à nos égaux, pour nous ôter du pair avec eux; ou même à ravaler nos supérieurs, parce qu'ils nous font ombre par leur grandeur. Notre orgueil se trahit visiblement en ceci; car si les hommes nous sont un objet de *mépris*, pourquoi ambitionnons-nous leur estime? Ou si leur estime est digne de faire la plus forte passion de nos âmes, comment pouvons-nous les mépriser? Ne serait-ce point que le *mépris* du prochain est plutôt affecté que véritable? Nous entrevoyons sa grandeur, puisque son estime nous paraît d'un si grand prix; mais nous faisons tous nos efforts pour la cacher, pour nous faire honneur à nous-mêmes.

De là naissent les médisances, les calomnies, les louanges empoisonnées, la satire, la malignité et l'envie. Il est vrai que celle-ci se cache avec un soin extrême, parce qu'elle est un aveu forcé que nous faisons du mérite ou du bonheur des autres, et un hommage forcé que nous leur rendons.

De tous les sentiments d'orgueil, le *mépris* du prochain est le plus dangereux, parce que c'est celui qui va le plus directement contre le bien de la société, qui est la fin à laquelle se rapporte l'amour de l'estime.

MERCENAIRE, s. m. (*Gram.*). S'il est pris comme une modification de l'âme, il signifie un caractère inspiré par un intérêt sordide; c'est dans le même sens qu'on dit des actions, des discours, des amitiés, des amours *mercenaires*.

Mercenaire se dit de tout homme dont on paye le travail. Il y a dans l'État des métiers qui sembleraient ne devoir jamais être *mercenaires*; ce sont ceux que récompense la gloire ou même la considération.

Machiavel prétend que les peuples sont corrompus sans ressource quand ils sont obligés d'entretenir des soldats *mercenaires*. Il est possible que tous les grands États s'en passent. Avant François I[er] il n'y avait point eu en France des corps armés et stipendiés en tout temps. Si le citoyen ne veut pas être opprimé, il faut qu'il soit toujours en état de défendre lui-même ses biens et sa liberté. Depuis un siècle les troupes *mer-*

cenaires ont été augmentées à un excès dont l'histoire ne donne pas d'idée. Cet excès ruine les peuples et les princes, il entretient en Europe entre les puissances une défiance qui fait plus entreprendre de guerres que l'ambition, et ce ne sont pas là les plus grands inconvénients du grand nombre des troupes *mercenaires*.

MÉTEMPSYCOSE, s. f. (*Métaphys.*). Les Indiens, les Perses, et en général tous les Orientaux, admettaient bien la *métempsycose* comme un dogme particulier, et qu'ils affectionnaient beaucoup; mais pour rendre raison de l'origine du mal moral et du mal physique, ils avaient recours à celui des deux principes qui était leur dogme favori et de distinction. Origène, qui affectait un christianisme tout métaphysique, enseigne que ce n'était ni pour manifester sa puissance, ni pour donner des preuves de sa bonté infinie, que Dieu avait créé le monde; mais seulement pour punir les âmes qui avaient failli dans le ciel, qui s'étaient écartées de l'ordre. Et c'est pour cela qu'il a entremêlé son ouvrage de tant d'imperfections, de tant de défauts considérables, afin que ces intelligences dégradées, qui devaient être ensevelies dans les corps, souffrissent davantage.

L'erreur d'Origène n'eut point de suite; elle était trop grossière pour s'y pouvoir méprendre. A l'égard de la *métempsycose*, on abusa étrangement de ce dogme, qui souffrit trois espèces de révolutions. En premier lieu les Orientaux et la plupart des Grecs croyaient que les âmes séjournaient tour à tour dans les corps de différents animaux, passaient des plus nobles aux plus vils, des plus raisonnables aux plus stupides; et cela suivant les vertus qu'elles avaient pratiquées, ou les vices dont elles s'étaient souillées pendant le cours de chaque vie; 2° plusieurs disciples de Pythagore et de Platon ajoutèrent que la même âme, pour surcroît de peine, allait encore s'ensevelir dans une plante ou dans un arbre, persuadés que tout ce qui végète a du sentiment, et participe à l'intelligence universelle. Enfin, quand le christianisme parut, et qu'il changea la face du monde en découvrant les folles impiétés qui y régnaient, les Celse, les Crescent, les Porphyre eurent honte de la manière dont la *métempsycose* avait été proposée jusqu'à eux; et ils convinrent que les âmes ne sortaient du corps d'un homme que pour entrer dans celui d'un autre homme. Par là, disaient-

ils, on suit exactement le fil de la nature, où tout se fait par des passages doux, liés, homogènes, et non par des passages brusques et violents; mais on a beau vouloir adoucir un dogme monstrueux au fond, tout ce qu'on gagne par ces sortes d'adoucissements, c'est de le rendre plus monstrueux encore.

MISÉRABLE, adj. et subst. (*Gram.*), celui qui est dans le malheur, dans la peine, dans la douleur, dans la misère, en un mot, dans quelque situation qui lui rend l'existence à charge, quoique peut-être il ne voulût ni se donner la mort, ni l'accepter d'une autre main. La superstition et le despotisme couvrent et ont couvert, dans tous les temps, la terre de *misérables*. Il se prend encore en d'autres sens; on dit un auteur *misérable*, une plaisanterie *misérable*, deux *misérables* chevaux, un préjugé *misérable*.

MISÈRE, s. f. (*Gram.*), c'est l'état de l'homme misérable.

Il y a peu d'âmes assez fermes que la *misère* n'abatte et n'avilisse à la longue. Le petit peuple est d'une stupidité incroyable. Je ne sais quel prestige lui ferme les yeux sur sa *misère* présente, et sur une *misère* plus grande encore qui attend sa vieillesse. La *misère* est la mère des grands crimes; ce sont les souverains qui font les misérables, qui répondront dans ce monde et dans l'autre des crimes que la *misère* aura commis. On dit, dans un sens bien opposé : c'est une *misère*, pour dire une chose de rien; dans le premier sens, c'est une *misère* que d'avoir affaire aux gens de loi et aux prêtres.

MODICITÉ, Modique (*Gram.*), terme relatif à la quantité. Ainsi on dit d'un revenu qu'il est *modique*, lorsqu'il suffit à peine aux besoins essentiels de la vie. La *médiocrité* se dit de l'état et de la personne. On voit souvent la médiocrité de talents élevée aux emplois les plus grands et les plus difficiles. Ce siècle est celui des hommes médiocres, parce qu'ils peuvent s'asservir bassement à capter la bienveillance des protecteurs, qui les préfèrent à d'habiles gens qu'ils ne voient point dans leurs antichambres, et qui peut-être les humilieraient s'ils en étaient approchés, et à d'honnêtes gens qui ne se prêteraient point à leurs vues injustes.

MODIFICATION, Modifier, Modificatif, Modifiable (*Gram.*). Dans l'école, *modification* est synonyme à *mode* ou *accident*. Dans l'usage commun de la société, il se dit des choses et des

personnes. Des choses, par exemple, d'un acte, d'une promesse, d'une proposition, lorsqu'on la restreint à des bornes dont on convient. L'homme, libre ou non, est un être qu'on *modifie*. Le *modificatif* est la chose qui modifie; le *modifiable* est la chose qu'on peut *modifier*. Un homme qui a de la justesse dans l'esprit, et qui sait combien il y a peu de propositions généralement vraies en morale, les énonce toujours avec quelque *modificatif* qui les restreint à leur juste étendue, et qui les rend incontestables dans la conversation et dans les écrits. Il n'y a point de cause qui n'ait son effet; il n'y a point d'effet qui ne *modifie* la chose sur laquelle la cause agit. Il n'y a pas un atome dans la nature qui ne soit exposé à l'action d'une infinité de causes diverses; il n'y a pas une des causes qui s'exerce de la même manière en deux points différents de l'espace : il n'y a donc pas deux atomes rigoureusement semblables dans la nature. Moins un être est libre, plus on est sûr de le *modifier*, et plus la *modification* lui est nécessairement attachée. Les *modifications* qui nous ont été imprimées nous changent sans ressource, et pour le moment et pour toute la suite de la vie, parce qu'il ne se peut jamais faire que ce qui a été une fois tel, n'ait pas été tel.

MOEURS, s. f. (*Morale.*), actions libres des hommes, naturelles ou acquises, bonnes ou mauvaises, susceptibles de règle et de direction.

Leur variété chez les divers peuples du monde dépend du climat, de la religion, des lois, du gouvernement, des besoins, de l'éducation, des manières et des exemples. A mesure que dans chaque nation une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant.

Pour justifier toutes ces vérités, il faudrait entrer dans des détails que les bornes de cet ouvrage ne sauraient nous permettre; mais en jetant seulement les yeux sur les différentes formes du gouvernement de nos climats tempérés, on devinerait assez juste par cette unique considération les *mœurs* des citoyens. Ainsi, dans une république qui ne peut subsister que du commerce d'économie, la simplicité des *mœurs*, la tolérance en matière de religion, l'amour de la frugalité, l'épargne, l'esprit d'intérêt et d'avarice, devront nécessairement dominer. Dans une monarchie limitée, où chaque citoyen prend part à

l'administration de l'État, la liberté y sera regardée comme un si grand bien, que toute guerre entreprise pour la soutenir y passera pour un mal peu considérable; les peuples de cette monarchie seront fiers, généreux, profonds dans les sciences et dans la politique, ne perdant jamais de vue leurs priviléges, pas même au milieu du loisir et de la débauche. Dans une riche monarchie absolue, où les femmes donnent le ton, l'honneur, l'ambition, la galanterie, le goût des plaisirs, la vanité, la mollesse, seront le caractère distinctif des sujets; et comme ce gouvernement produit encore l'oisiveté, cette oisiveté, corrompant les *mœurs*, fera naître à leur place la politesse des manières. *Voyez* MANIÈRES.

MOMERIE, s. f. (*Gram.*), bouffonnerie, ou maintien hypocrite et ridicule, ou cérémonie vile, misérable et risible. Il n'y a point de religion qui ne soit défigurée par quelques *momeries*. La cérémonie de se faire toucher des souverains pour les écrouelles est une *momerie*. L'usage en Angleterre de servir le monarque à genoux est une espèce de *momerie*. Il y a des gens dont la vie n'est qu'une *momerie* continuelle; ils se rient au fond de leur âme de la chose qu'ils semblent respecter, et devant laquelle ils font mettre le front dans la poussière à la foule des imbéciles qu'ils trompent. Combien de prétendues sciences qui ne sont que des *momeries!*

MONT-FAUCON (*Topographie*), gibet autrefois fameux en France, au nord et près de Paris, aujourd'hui ruiné. Enguerrand de Marigny, surintendant des finances sous Philippe le Bel, le fit bâtir pour exposer le corps des criminels après leur supplice, et il y fut pendu lui-même par une des plus criantes injustices. Les cheveux dressent à la tête de voir l'innocence subir la peine du crime; cependant une semblable catastrophe également inique arriva dans la suite à deux autres surintendants, à Jean de Montaigu, seigneur de Marcoussis, sous Charles VI, et à Jacques de Beaune, seigneur de Semblançay, sous François Ier. On connaît l'épigramme héroïque, pleine d'aisance et de naïveté que Marot fit à la gloire de ce dernier surintendant :

Lorsque Maillard, juge d'enfer, menait
A *Mont-Faucon* Semblançay l'ame rendre,

À votre avis, lequel des deux tenait
Meilleur maintien? Pour vous le faire entendre,
Maillard semblait homme que mort va prendre;
Et Semblançay fut si ferme vieillard,
Que l'on cuidait pour vrai qu'il menât pendre
A *Mont-Faucon* le lieutenant Maillard.

MOSAÏQUE ET CHRÉTIENNE (PHILOSOPHIE). (*Histoire de la Philosophie.*) Le scepticisme et la crédulité sont deux vices également indignes d'un homme qui pense. Parce qu'il y a des choses fausses, toutes ne le sont pas; parce qu'il y a des choses vraies, toutes ne le sont pas; le philosophe ne nie ni n'admet rien sans examen; il a, dans sa raison, une juste confiance: il sait, par expérience, que la recherche de la vérité est pénible; mais il ne la croit point impossible. Il ose descendre au fond de son puits, tandis que l'homme méfiant et pusillanime se tient courbé sur les bords, et juge de là, se trompant, soit qu'il prononce qu'il l'aperçoit malgré la distance et l'obscurité, soit qu'il prononce qu'il n'y a personne. De là cette multitude incroyable d'opinions diverses; de là le mépris de la raison et de la philosophie; de là, la nécessité prétendue de recourir à la révélation, comme au seul flambeau qui puisse nous éclairer dans les sciences naturelles et morales; de là, le mélange monstrueux de la théologie et des systèmes, mélange qui a achevé de dégrader la religion et la philosophie: la religion, en l'assujettissant à la discussion, la philosophie en l'assujettissant à la foi. On raisonna, quand il fallait croire; on crut, quand il fallait raisonner; et l'on vit éclore en un moment une foule de mauvais chrétiens et de mauvais philosophes. La nature est le seul livre du philosophe; les saintes[1] Écritures sont le seul livre du théologien. Ils ont chacun leur argumentation particulière: l'autorité de l'Église, de la tradition, des Pères, de la révélation, fixe l'un; l'autre ne reconnaît que l'expérience et l'observation pour guides: tous les deux usent de leur raison, mais d'une manière particulière et diverse, qu'on ne confond point sans inconvénient pour les progrès de l'esprit humain, sans péril pour la foi: c'est ce que ne com-

1. Voyez à la fin de cet article, l'addition de Naigeon.

prirent point ceux qui, dégoûtés de la philosophie sectaire et du pyrrhonisme, cherchèrent à s'instruire des sciences naturelles dans les sources où la science du salut était et avait été jusqu'alors la seule à puiser. Les uns s'en tinrent scrupuleusement à la lettre des Écritures; les autres, comparant les récits de Moïse avec les phénomènes, et n'y remarquant pas toute la conformité qu'ils désiraient, s'embarrassèrent dans des explications allégoriques : d'où il arriva qu'il n'y a point d'absurdités que les premiers ne soutinssent; point de découvertes que les autres n'aperçussent dans le même ouvrage.

Cette espèce de philosophie n'était pas nouvelle. *Voyez* ce que nous avons dit de celle des Juifs et des premiers chrétiens, de la cabale, du platonisme des temps moyens de l'école d'Alexandrie, du pythagorico-platonico-cabalisme, etc.

Une observation assez générale, c'est que les systèmes philosophiques ont eu, de tout temps, une influence fâcheuse sur la médecine et sur la théologie. La méthode des théologiens est d'abord d'anathématiser les opinions nouvelles; ensuite, de les concilier avec leurs dogmes; celle des médecins, de les appliquer tout de suite à la théorie et même à la pratique de leur art. Les théologiens retiennent longtemps les opinions philosophiques qu'ils ont une fois adoptées. Les médecins, moins opiniâtres, les abandonnent sans peine : ceux-ci circulent paisiblement au gré des systématiques, dont les idées passent et se renouvellent; ceux-là font grand bruit, condamnant comme hérétique dans un moment ce qu'ils ont approuvé comme catholique dans un autre; et montrant toujours plus d'indulgence ou d'aversion pour un sentiment, selon qu'il est plus arbitraire ou plus obscur, c'est-à-dire qu'il fournit un plus grand nombre de points de contact par lesquels il peut s'attacher aux dogmes dont il ne leur est pas permis de s'écarter.

Parmi ceux qui embrassèrent l'espèce de philosophie dont il s'agit ici, il y en eut qui, ne confondant pas tout à fait les limites de la raison et de la foi, se contentèrent d'éclairer quelques points de l'Écriture en y appliquant les découvertes des philosophes. Ils ne s'apercevaient pas que le peu de service qu'ils rendaient à la religion, même dans le cas où leur travail était heureux, ne pouvait jamais compenser le danger du mauvais exemple qu'ils donnaient. Si l'on en était plus disposé à croire

le petit nombre de vérités sur lesquelles l'Histoire sainte se conciliait avec les phénomènes naturels, ne prenait-on pas une pente toute contraire, dans le grand nombre de cas où l'expérience et la révélation semblaient parler diversement? C'est là, en effet, tout le fruit qui résulte des ouvrages de Severlin, d'Alstédius, de Glassius, de Zuzold, de Valois, de Bochard, de Maius, d'Ursin, de Scheuchzer, de Grabovius, et d'une infinité d'autres qui se sont efforcés de trouver dans les saintes Écritures tout ce que les philosophes ont écrit de la logique, de la morale, de la métaphysique, de la physique, de la chimie, de l'histoire naturelle, de la politique. Il me semble qu'ils auraient dû imiter les philosophes dans leur précaution. Ceux-ci n'ont point publié de systèmes, sans prouver d'abord qu'ils n'avaient rien de contraire à la religion: ceux-là n'auraient jamais dû rapporter les systèmes des philosophes à l'Écriture sainte, sans s'être bien assurés, auparavant, qu'ils ne contenaient rien de contraire à la vérité : négliger ce préalable, n'était-ce pas s'exposer à faire dire beaucoup de sottises à l'Esprit saint? Les rêveries de Robert Flud n'honoraient-elles pas beaucoup Moïse? et quelle satire plus directe et plus cruelle pourrait-on faire des livres attribués à cet auteur, que d'établir une concorde exacte entre ses idées et celles de plusieurs physiciens que je pourrais citer?

Laissons donc là les ouvrages de Bigot, de Fromond, de Casmann, de Pfeffer, de Bayer, d'Aslach, de Danée, de Dickenson; et lisons Moïse, sans chercher dans sa *Genèse* des découvertes qui n'étaient pas de son temps, et dont il ne se proposa jamais de nous instruire.

Alstédius, Glassius et Zuzold ont cherché à concilier la logique des philosophes avec celle des théologiens : belle entreprise!

Valois, Bochard, Maius, Ursin, Scheuchzer ont vu dans Moïse tout ce que nos philosophes, nos naturalistes, nos mathématiciens même ont découvert.

Buddée vous donnera le catalogue de ceux qui ont démontré que la dialectique et la métaphysique d'Aristote est la même que celle de Jésus-Christ.

Parcourez Budiger, Wucherer et Wolf, et vous les verrez se tourmentant pour attribuer aux auteurs révélés tout ce que

nos philosophes ont écrit de la nature, et tout ce qu'ils ont rêvé de ses causes et de sa fin.

Je ne sais ce que Bigot a prétendu; mais Fromond veut absolument que la terre soit immobile. On a, de cet auteur, deux traités sur l'âme et sur les météores, moitié philosophiques, moitié chrétiens.

Casmann a publié une biographie naturelle, morale et économique, d'où il déduit une morale et une politique théosophiques : celui-ci pourtant n'asservissait pas tellement la philosophie à la révélation, ni la révélation à la philosophie, qu'il ne prononçât très-nettement qu'il ne valût mieux s'en tenir aux saintes Écritures sur les préceptes de la vie, qu'à Aristote et aux philosophes anciens; et à Aristote et aux philosophes anciens sur les choses naturelles, qu'à la Bible et à l'Ancien Testament. Cependant il défend l'âme du monde d'Aristote contre Platon; et il promet une grammaire, une rhétorique, une logique, une arithmétique, une géométrie, une optique et une musique chrétiennes. Voilà les extravagances où l'on est conduit par un zèle aveugle de tout christianiser.

Alstédius, malgré son savoir, prétendit aussi qu'il fallait conformer la philosophie aux saintes Écritures; et il en fit un essai sur la jurisprudence et la médecine, où l'on a bien de la peine à retrouver le jugement de cet auteur.

Bayer, encouragé par les tentatives du chancelier Bacon, publia l'ouvrage intitulé *le Fil du Labyrinthe;* ce ne sont pas des spéculations frivoles; plusieurs auteurs ont suivi le fil de Bayer, et sont arrivés à des découvertes importantes sur la nature: mais cet homme n'est pas exempt de la folie de son temps.

Aslach aurait un nom bien mérité parmi les philosophes, si le même défaut n'eût défiguré ses écrits; il avait étudié; il avait voyagé ; il savait; mais il était philosophe et théologien; et il n'a jamais pu se résoudre à séparer ces deux caractères. Sa religion est philosophique, et sa physique est chrétienne.

Il faut porter le même jugement de Lambert Danée.

Dickenson n'a pas été plus sage. Si vous en croyez celui-ci, Moïse a donné en six pages tout ce qu'on a dit et tout ce qu'on dira de bonne cosmologie.

Il y a deux mondes : le supérieur immatériel, l'inférieur

Elle était composée de manière qu'il devait s'ensuivre une dissolution, et de cette dissolution, un déluge.

Il ne faut que regarder les montagnes, les vallées, les mers, les entrailles de la terre, sa surface, pour s'assurer qu'il y a eu bouleversement et rupture.

Puisqu'elle a été submergée par le passé, rien n'empêche qu'elle ne soit un jour brûlée.

Les parties solides se sont précipitées au fond des eaux; les eaux ont surnagé; l'air s'est élevé au-dessus des eaux.

Le séjour des eaux et leur poids, agissant sur la surface de la terre, en ont consolidé l'intérieur.

Des poussières séparées de l'air, et se répandant sur les eaux qui couvraient la terre, s'y sont assemblées, durcies, et ont formé une croûte.

Voilà donc des eaux contenues entre un noyau et une enveloppe dure.

C'est de là qu'il déduit la cause du déluge, la fertilité de la première terre, et l'état de la nôtre.

Le soleil et l'air continuant d'échauffer et de durcir cette croûte, elle s'entr'ouvrit, se brisa, et ses masses séparées se précipitèrent au fond de l'abîme qui les soutenait.

De là la submersion d'une partie du globe, les vallées, les montagnes, les mers, les gouffres, les fleuves, les rivières, les continents, leurs séparations, les îles et l'aspect général de notre globe.

Il part de là pour expliquer avec assez de facilité plusieurs grands phénomènes.

Avant la rupture de la croûte, la sphère était droite; après cet événement, elle s'inclina. De là cette diversité de phénomènes naturels dont il est parlé dans les mémoires qui nous restent des premiers temps qui ont eu lieu et qui ont cessé: les âges d'or et de fer, etc.

Ce petit nombre de suppositions lui suffit pour justifier la cosmogonie de Moïse avec toutes ses circonstances.

Il passe de là à la conflagration générale et à ses suites; et si l'on veut oublier quelques observations qui ne s'accordent point avec l'hypothèse de Burnet, on conviendra qu'il était difficile d'imaginer rien de mieux. C'est une fable qui fait beaucoup d'honneur à l'esprit de l'auteur.

D'autres abandonnèrent la physique, tournèrent leurs vues du côté de la morale, et s'occupèrent à la conformer à la loi de l'Évangile; on nomme parmi ceux-ci Seckendorff, Boëcler, Paschius, Geuslingius, Beeman, Werenfeld, etc. Les uns se tirèrent de ce travail avec succès; d'autres brouillèrent le christianisme avec différents systèmes d'éthique, tant anciens que modernes, et ne se montrèrent ni philosophes ni chrétiens. *Voyez* la *Morale chrétienne* de Crellius et celle de Danée. Il règne une telle confusion dans ces ouvrages, que l'homme pieux et l'homme qui cherche à s'éclairer ne savent ce qu'ils doivent faire, ni ce qu'ils doivent s'interdire.

On tenta aussi d'allier la politique avec la morale du Christ, au hasard d'établir, pour la société en général, des principes qui, suivis à la lettre, la réduiraient en un monastère. *Voyez* là-dessus Budée, Fabricius et Pfaffius.

Valentin Alberti prétend qu'on n'a rien de mieux à faire, pour poser les vrais fondements du droit naturel, que de partir de l'état de perfection tel que l'Écriture sainte nous le représente, et de passer ensuite aux changements qui se sont introduits dans le caractère des hommes sous l'état de corruption. *Voyez* son *compendium juris naturalis orthodoxiæ theologiæ conformatum.*

Voici un homme qui s'est fait un nom au temps où les esprits voulaient ramener tout à la révélation. C'est Jean Amos Coménius. Il naquit en Moravie, l'an 1592. Il étudia à Herborn. Sa patrie était alors le théâtre de la guerre. Il perdit ses biens, ses ouvrages, et presque sa liberté. Il alla chercher un asile en Pologne. Ce fut là qu'il publia son *Janua linguarum reserata,* qui fut traduit dans toutes les langues. Cette première production fut suivie du *Synopsis physicæ ad lumen divinum reformatæ.* On l'appela en Suisse et en Angleterre. Il fit ces deux voyages. Le comte d'Oxenstiern le protégea; ce qui ne l'empêcha pas de mener une vie errante et malheureuse. Allant de province en province et de ville en ville, et rencontrant la peine partout, il arriva à Amsterdam. Il aurait pu y demeurer tranquille; mais il se mit à faire le prophète. L'on sait bien que ce métier, qui n'exige qu'une imagination forte et beaucoup d'effronterie, ne s'accorde guère avec le repos. Il annonçait des pertes, des guerres, des malheurs de toute espèce, la fin du monde, qui durait encore, à son grand étonnement, lorsqu'il mourut

en 1671. Ce fut un des plus ardents défenseurs de la mauvaise physique de Moïse. Il ne pouvait souffrir qu'on la décriât, surtout en public et dans les écoles. Cependant il n'était pas ennemi de la liberté de penser. Il disait du chancelier Bacon qu'il avait trouvé la clef du sanctuaire de la nature, mais qu'il avait laissé à d'autres le soin de l'ouvrir. Il regardait la doctrine d'Aristote comme pernicieuse; et il n'aurait pas tenu à lui qu'on ne brûlât tous les livres de ce philosophe, parce qu'il n'avait été ni circoncis ni baptisé.

Bayer n'était pas plus favorable à Aristote; il prétendait que sa manière de philosopher ne conduisait à rien, et qu'en s'y assujettissant, on disputait à l'infini, sans trouver un point où l'on pût s'arrêter. On peut regarder Bayer comme le disciple de Coménius. Outre le *Fil du Labyrinthe*, on a de lui un ouvrage intitulé : *Fundamenta interpretationis et administrationis generalia, ex mundo, mente et scripturis jacta*, ou *Ostium vel atrium naturæ schronographice delineatum.*

Il admet trois principes : la matière, l'esprit et la lumière. Il appelle la matière la masse *mosaïque;* il la considère sous deux points de vue : l'un de première création, l'autre de seconde création. Elle ne dura qu'un jour dans son état de première création; il n'en reste plus rien. Le monde, tel qu'il est, nous la montre dans son état de seconde création. Pour passer de là à la *Genèse* des choses, il pose pour principe que la masse unie à l'esprit et à la lumière constitue le corps; que la masse était informe, discontinue, en vapeurs, poreuse et cohérente en quelque sorte; qu'il y a une nature fabricante, un esprit vital, un plasmateur *mosaïque,* des ouvriers externes, des ouvriers particuliers; que chaque espèce a le sien, chaque individu; qu'il y en a de solitaires et d'universaux; que les uns peuvent agir sans le concours des autres; que ceux-ci n'ont de pouvoir que celui qu'ils reçoivent, etc. Il déduit l'esprit vital de l'incubation de l'esprit saint; c'est l'esprit vital qui forme les corps selon les idées de l'incubateur; son action est ou médiate ou immédiate, ou interne ou externe; il est intelligent et sage, actif et pénétrant; il arrange, il vivifie, il ordonne; il se divise en général et en particulier, en naturel et accidentel, en terrestre et céleste, en sidéréal et élémentaire, substantifique, modifiant, etc. L'esprit vital commence, la fer-

mentation achève. A ces deux principes, il en ajoute un instrumental: c'est la lumière, être moyen entre la masse ou la matière de l'esprit; de là naissent le mouvement, le froid, le chaud, une infinité de mots vides de sens, et de sottises que je n'ai pas le courage de rapporter, parce qu'on n'aurait pas la patience de les lire.

Il s'ensuit de ce qui précède que tous ces auteurs, plus instruits de la religion que versés dans les secrets de la nature, n'ont servi presque de rien au progrès de la véritable philosophie.

Qu'ils n'ont point éclairci la religion, et qu'ils ont obscurci la raison.

Qu'il n'a pas dépendu d'eux qu'ils n'aient déshonoré Moïse, en lui attribuant toutes leurs rêveries.

Qu'en voulant éviter un écueil, ils ont donné dans un autre; et qu'au lieu d'illustrer la révélation, ils ont, par un mélange insensé, défiguré la philosophie.

Qu'ils ont oublié que les saintes Écritures n'ont pas été données aux hommes pour les rendre physiciens, mais meilleurs.

Qu'il y a bien de la différence entre les vérités naturelles contenues dans les livres sacrés et les vérités morales.

Que la révélation et la raison ont leurs limites, qu'il ne faut pas confondre.

Qu'il y a des circonstances où Dieu s'abaisse à notre façon de voir; et qu'alors il emprunte nos idées, nos expressions, nos comparaisons, nos préjugés même.

Que, s'il en usait autrement, souvent nous ne l'entendrions pas.

Qu'en voulant donner à tout une égale autorité ils méconnaissaient toute certitude.

Qu'ils arrêteront les progrès de la philosophie, et qu'ils avanceront ceux de l'incrédulité.

Laissant donc de côté ces systèmes, nous achèverons de leur donner tout le ridicule qu'ils méritent, si nous exposons l'hypothèse de Moïse telle que Coménius l'a introduite.

Il y a trois principes des choses: la matière, l'esprit et la lumière.

La matière est une substance corporelle, brute, ténébreuse et constitutive des corps.

Dieu en a créé une masse capable de remplir l'abîme créé.

Quoiqu'elle fût invisible, ténébreuse et informe, cependant elle était susceptible d'extension, de contraction, de division, d'union, et de toutes sortes de figures et de formes.

La durée en sera éternelle en elle-même et sous ses formes; il n'en peut rien périr; les liens qui la lient sont indissolubles; on ne peut la séparer d'elle-même, de sorte qu'il reste une espèce de vide au milieu d'elle.

L'esprit est une substance déliée, vivante par elle-même, invisible, insensible, habitante des corps, et végétante.

Cet esprit est infus dans toute la masse rude et informe; il est primitivement émané de l'incubation de l'esprit saint; il est destiné à l'habiter, à la pénétrer, à y régner, et à former, par l'entremise de la lumière, les corps particuliers, selon les idées qui leur sont assignées, à produire en eux leurs facultés, à coopérer à leur génération, et à les ordonner avec sagesse.

Cet esprit vital est plastique.

Il est ou universel, ou particulier, selon les sujets dans lesquels il est diffus, et selon le rapport des corps auxquels il préside; naturel ou accidentel, perpétuel ou passager.

Considéré relativement à son origine, il est ou primordial, ou séminal, ou minéral, ou animal.

En qualité de primordial, il est au-dessus du céleste ou sidéré, ou élémentaire, et partie substantifiant, partie modifiant.

Il est séminal, eu égard à sa concentration générale.

Il est minéral, eu égard à sa concentration spécifique d'or ou de marbre.

Il se divise encore en vital, relativement à sa puissance et à ses fonctions; et il est total ou principal, et dominant ou partiel, et subordonné et allié.

Considéré dans sa condition, il est libre ou lié, assoupi ou fermentant, lancé ou retenu, etc.

Ses propriétés sont d'habiter la matière, de la mouvoir, de l'égaler, de préserver les idées particulières des choses, et de former les corps destinés à des opérations subséquentes.

La lumière est une substance moyenne, visible par elle-même et mobile, brillante, pénétrant la matière, la disposant à recevoir les aspects, et efformatrice des corps.

Dieu destina la matière, dans l'œuvre de la création, à être un instrument universel, à introduire dans la masse toutes les

opérations de l'esprit, et à les signer chacune d'un caractère particulier, selon les usages divers de la nature.

La lumière est ou universelle et primordiale, ou produite et caractérisée.

Sa partie principale s'est retirée dans les astres qui ont été répandus dans le ciel pour tous les usages différents de la nature.

Les autres corps n'en ont pris ou retenu que ce qu'il leur en fallait pour les usages à venir, auxquels ils étaient préparés.

La lumière remplit ses fonctions par son mouvement, son agitation et ses vibrations.

Ces vibrations se propagent du centre à la circonférence, ou sont renvoyées de la circonférence au centre.

Ce sont elles qui produisent la chaleur et le feu dans les corps sublunaires. Sa source éternelle est dans le soleil.

Si la lumière se retire ou revient en arrière, le froid est produit, la lune est la région du froid.

La lumière vibrée et la lumière retirée sont l'une et l'autre, ou dispersées ou réunies, ou libres et agissantes, ou retenues; c'est selon les corps où elles résident : elles sont aussi, sous cet aspect, ou naturelles et originaires, ou adventices ou occasionnelles, ou permanentes et passagères, ou transitoires.

Ces trois principes diffèrent entre eux, et voici leurs différences : la matière est l'être premier; l'esprit, l'être premier vivant; la lumière, l'être premier mobile : c'est la forme qui survient qui les spécifie.

La forme est une disposition, une caractérisation des trois premiers principes, en conséquence de laquelle la masse est configurée; l'esprit, concentré; la lumière, tempérée; de manière qu'il y a entre eux une liaison, une pénétration réciproque et analogue à la fin que Dieu a prescrite à chaque corps.

Pour parvenir à cette fin, Dieu a imprimé aux individus des vestiges de sa sagesse, et des causes agissant extérieurement : les esprits reçoivent les idées, les formes, les simulacres des corps à engendrer, la connaissance de la vie, des procédés et des moyens; et les corps sont produits, comme il l'a prévu de toute éternité, dans sa volonté et son entendement.

Qu'est-ce que les éléments? que des portions spécifiées de matière terrestre, différenciées particulièrement par leur densité et leur rareté.

Dieu a voulu que les premiers individus, ou restassent dans leur première forme, ou qu'ils en engendrassent de semblables à eux, imprimant et propageant leurs idées et leurs autres qualités.

Il ne faut pas compter le feu au nombre des éléments; c'est un effet de la lumière.

De ces trois principes naissent les principes des chimistes.

Le mercure naît de la matière jointe à l'esprit; c'est l'aqueux des corps.

De l'union de l'esprit avec la lumière naît le sel, ou ce qui fait la consistance des corps.

De l'union de la matière et du feu, ou de la lumière, naît le soufre.

Grande portion de matière au premier; grande portion d'esprit au second; grande portion de lumière au troisième.

Trois choses entrent dans la composition de l'homme : le corps, l'esprit et l'âme.

Le corps vient des éléments.

L'esprit, de l'âme du monde.

L'âme, de Dieu.

Le corps est mortel; l'esprit dissipable; l'âme immortelle.

L'esprit est l'organe et la demeure de l'âme.

Le corps est l'organe et la demeure de l'esprit.

L'âme a été formée de l'âme du monde qui lui préexistait; et cet esprit intellectuel diffère de l'esprit vital en degré de pureté et de perfection.

Voilà le tableau de la physique *mosaïque* de Coménius. Nous ne dirons de sa morale, qu'il désignait aussi par l'épithète de *mosaïque*, qu'une chose : c'est qu'il réduisait tous les devoirs de la vie aux préceptes du *Décalogue*[1].

MOTIF, s. m. (*Gram.*). La raison qui détermine un homme à agir. Il y a peu d'hommes assez attentifs à ce qui se passe au dedans d'eux-mêmes pour bien connaître les motifs secrets

[1] Il est souvent question dans cet article des *saintes Écritures*. Comme cette manière de désigner l'Ancien et le Nouveau Testament est une espèce de formule que l'ignorance et la crédulité ont consacrée, on peut être surpris de la voir employée par un de ces *libres penseurs* dont les écrits, remplis de vérités neuves et hardies ont contribué aux progrès des lumières. En effet, Diderot parle ici du code religieux des juifs et des chrétiens en termes si mesurés, si respectueux, que rien ne contraste plus fortement avec ses principes philosophiques. La disparate sera encore plus sensible, si l'on rapproche l'expression qui fait le sujet de

qui les font agir. Une action peut avoir plusieurs motifs, les uns louables, les autres honteux; dans ces circonstances, il n'y a qu'une longue expérience qui puisse rassurer sur la bonté ou la malice de l'action. C'est elle qui fait que l'homme se dit à lui-même, et se dit sans s'en imposer : Je me connais; j'agirais de la même manière, quand je n'aurais aucun intérêt qui pût m'y déterminer. Un homme de bien cherche toujours aux actions

cette note d'une foule de réflexions dispersées dans d'autres articles du même auteur, et qui, présentées avec cette éloquence douce et persuasive qui tire toute sa force de la clarté des idées et de la justesse des raisonnements, montrent toutes les religions, en général, comme le produit plus ou moins bizarre de l'imagination, de l'enthousiasme et de la terreur.

Ces contradictions, que Diderot, placé entre la honte d'écrire contre sa pensée et le danger de la dire librement, ne pouvait guère éviter, ne sont pas, je l'avoue, sans quelque inconvénient; mais ce n'est point sa dialectique qui est ici en défaut. Ces jugements si divers, si opposés qu'il porte des mêmes objets, sont l'effet nécessaire de la tyrannie et des vices du gouvernement sous lequel il vivait. On peut même ajouter que tous ces lieux communs de doctrine exotérique dont ce philosophe fait quelquefois usage ne sont que trop bien justifiés par l'esprit d'intolérance et de perfection qui animait les prêtres, les magistrats et les ministres, et qui, si *la Révolution* n'eût pas brisé nos fers et affranchi les hommes de génie du joug sous lequel la superstition les tenait captifs, aurait nécessairement fini par éteindre parmi nous l'amour des sciences et des lettres, dont la culture peut seule sauver de l'oubli * les peuples et les empires.

Diderot n'avait donc, pour ce qu'il appelle ici très-pieusement *les saintes Écritures,* qu'un respect apparent, et à proprement parler, de pure circonstance : il pensait même avec un savant théologal **, dont les paroles sont remarquables, que *toutes les religions ont cela, qu'elles sont étranges et horribles au sens commun;* mais il écrivait sous le règne d'un tyran jaloux de son autorité, à qui les prêtres répétaient sans cesse qu'il se rendrait d'autant puissant qu'il saurait mieux faire respecter la religion, c'est-à-dire ses ministres. Il ne se dissimulait pas tout ce qu'il avait à craindre de ces apôtres du mensonge, dont la conduite dans tous les temps et chez tous les peuples prouve, selon la remarque judicieuse de Hobbes, que, *toutes les fois que la raison est contraire à l'homme, l'homme est contraire à la raison.* Le parlement lui paraissait un ennemi plus redoutable encore. Il n'ignorait pas que ce corps haineux, vindicatif et implacable, parlait souvent de la nécessité de faire enfin *un grand exemple,* c'est-à-dire de brûler un philosophe; et il ne doutait pas que ces magistrats sanguinaires ne le désignassent en secret pour victime. Sans avoir cet amour immodéré de la vie qui affaiblit, qui détend les ressorts de l'âme, et avec lequel on ne médite, on ne fait rien de grand dans aucun genre, elle n'était pas pour lui sans quelque prix. Sa femme, son

* Vixere fortes ante Agamemnona
Multi : sed omnes illacrymabiles
Urgentur, ignotique longa
Nocte, carent quia vate sacro.

HORAT. *Lyric.* Lib. IV. Od. x, vers. 25 et seq.

** Pierre Charron : voyez son livre *de la Sagesse,* Lib. II, chap. v, p. 382, édition de Paris, 1604.

équivoques des autres des *motifs* qui les excusent. Un philosophe se méfie des bonnes actions qu'il fait, et examine s'il n'y a point, à côté d'un *motif* honnête, quelque raison de haine, de vengeance, de passion, qui le trompe.

Si le goût de l'ordre, l'amour du bien sont les *motifs* de nos actions, la considération publique et la paix de la conscience en seront la récompense assurée. Il est bien doux d'être estimé

enfant, dont il se plaisait à cultiver les heureuses dispositions ; ses amis, dont la société lui était si agréable et les conseils si nécessaires; le désir d'achever l'*Encyclopédie*, et d'acquérir, par un ouvrage utile, de justes droits à l'estime de ses concitoyens et à la reconnaissance de la postérité : tous ces motifs réunis étaient autant de chaînes invisibles qui l'attachaient fortement à la vie. Il était d'ailleurs dans l'âge où, fatigué d'une existence tumultueuse, inquiète, agitée, on aspire au repos *, et où il est même devenu un besoin de toute la machine. Il évitait donc de se commettre avec des prêtres et des magistrats dont la haine, plutôt assoupie qu'éteinte, pouvait se rallumer en un instant avec violence. C'est par ces considérations graves et impérieuses, auxquelles mille réflexions ultérieures donnaient encore plus de poids, qu'il faut expliquer cet assentiment qu'il paraît donner ici à certains préjugés reçus. Il s'exprime avec la même circonspection dans tous les articles où il était à peu près sûr que ses ennemis iraient chercher curieusement sa profession de foi; mais dans d'autres articles détournés, et dont les titres assez insignifiants semblent ne rien promettre de philosophique, il foule aux pieds ces mêmes préjugés religieux avec d'autant plus de mépris qu'il avait été forcé de les respecter ailleurs ** :

Nam cupide conculcatur nimis ante metutum.

En un mot, Diderot était athée, et même un athée très-ferme et très-réfléchi. Il était arrivé à ce résultat d'une bonne méthode d'investigation par toutes les voies qui conduisent le plus directement et le plus sûrement à la vérité, c'est-à-dire par la méditation, l'expérience, l'observation et le calcul.

Cette espèce d'analyse de sa philosophie ésotérique ou secrète suffit pour donner la vraie valeur de tous les passages dans lesquels il sacrifie plus ou moins à l'erreur commune ***. On voit présentement que ces passages et ces expressions si orthodoxes n'ont aucun sens dans son système; ce qu'il fallait démontrer.

Q. E. D. Naigeon.

* Otium Divos rogat in patenti
Prensus Ægeo, simul atra nubes
Condidit lunam, neque certa fulgent
Sidera nautis :
Otium bello furiosa Thrace ;
Otium Medi pharetra decori, etc.

Horat. *Lyric*, Lib. II, Od. xvi, vers. 1-7.

** Voyez ce qu'il dit lui-même à ce sujet au mot Encyclopédie : j'ai cité le passage dans un des paragraphes qui servent d'introduction à l'article Jésus-Christ. Voyez dans l'*Encyclopédie méthodique*, le *Dictionnaire de la philosophie ancienne et moderne*, t. II, p. 767.

*** On peut joindre à cette note ce que j'ai dit ailleurs sur le même sujet. Voyez le *Dictionnaire de la philosophie ancienne et moderne*, tome II, p. 215, note 2; et l'article Dumarsais (Philosophie de), tome III, p. 172, note 2.

des autres; il l'est bien davantage de s'estimer soi-même. Il n'y a que celui qui n'appréhende point de se rendre compte de ses *motifs* qui puisse habiter tranquillement en lui : les autres se haïssent malgré qu'ils en aient, et sont obligés de fuir devant eux-mêmes.

MULTITUDE, s. f. (*Gram.*). Ce terme désigne un grand nombre d'objets rassemblés, et se dit des choses et des personnes : une *multitude* d'animaux, une *multitude* d'hommes, une *multitude* de choses rares. Méfiez-vous du jugement de la *multitude* dans les matières de raisonnement et de philosophie, sa voix alors est celle de la méchanceté, de la sottise, de l'inhumanité, de la déraison et du préjugé. Méfiez-vous-en encore dans les choses qui supposent ou beaucoup de connaissances, ou un goût exquis. La *multitude* est ignorante et hébétée. Méfiez-vous-en surtout dans le premier moment; elle juge mal lorsqu'un certain nombre de personnes, d'après lesquelles elle réforme ses jugements, ne lui ont pas encore donné le ton. Méfiez-vous-en dans la morale; elle n'est pas capable d'actions fortes et généreuses : elle en est plus étonnée qu'approbatrice; l'héroïsme est presque une folie à ses yeux. Méfiez-vous-en dans les choses de sentiment; la délicatesse des sentiments est-elle donc une qualité si commune, qu'il faille l'accorder à la *multitude?* En quoi donc, et quand est-ce que la *multitude* a raison? En tout, mais au bout d'un très-long temps, parce qu'alors c'est un écho qui répète le jugement d'un petit nombre d'hommes sensés qui forment d'avance celui de la postérité. Si vous avez pour vous le témoignage de votre conscience, et contre vous celui de la *multitude*, consolez-vous-en, et soyez sûr que le temps fait justice.

MUNIFICENCE, s. f. (*Gram.*), libéralité royale. Il faut qu'on remarque dans les dons le caractère de la personne qui donne. Les souverains montrent leur bienveillance par des actions particulières; mais c'est leur *munificence* qui doit éclater dans leurs bienfaits publics. Ils ont de la bonté, quand ils confèrent un poste, une dignité; de la bienfaisance, quand ils soulagent; mais ils veulent qu'on admire leur *munificence* dans les gratifications qu'ils accordent à de grands et utiles établissements. Ces établissements, qui ont été d'abord l'objet de leur amour pour le bien de leurs sujets, deviennent ensuite celui de leur

munificence. La *munificence* n'est et ne doit être que le fard de l'utilité; c'est le signe de l'attachement qu'ils ont à la chose, et de l'importance de leur personne.

N

NAITRE, v. neut. (*Gram.*), venir au monde. S'il fallait donner une définition bien rigoureuse de ces deux mots *naître* et *mourir*, on y trouverait peut-être de la difficulté. *Ce que nous en allons dire est purement systématique.* A proprement parler, on ne *naît* point, on ne meurt point; on était dès le commencement des choses, et on sera jusqu'à leur consommation. Un point qui vivait s'est accru, développé, jusqu'à un certain terme, par la juxtaposition successive d'une infinité de molécules. Passé ce terme, il décroît, et se résout en molécules séparées qui vont se répandre dans la masse générale et commune. La vie ne peut être le résultat de l'organisation; imaginez les trois molécules *A, B, C;* si elles sont sans vie dans la combinaison *A, B, C,* pourquoi commenceraient-elles à vivre dans la combinaison *B, C, A,* ou *C. A, B?* Cela ne se conçoit pas. Il n'en est pas de la vie comme du mouvement; c'est autre chose : ce qui a vie a mouvement mais ce qui se meut ne vit pas pour cela. Si l'air, l'eau, la terre et le feu viennent à se combiner, d'inertes qu'ils étaient auparavant, ils deviendront d'une mobilité incoercible; mais ils ne produiront pas la vie. La vie est une qualité essentielle et primitive dans l'être vivant; il ne l'acquiert point; il ne la perd point. Il faut distinguer une vie inerte et une vie active: elles sont entre elles comme la force vive et la force morte; ôtez l'obstacle, et la force morte deviendra force vive; ôtez l'obstacle, et la vie inerte deviendra vie active. Il y a encore la vie de l'élément, et la vie de l'agrégat ou de la masse : rien n'ôte et ne peut ôter à l'élément sa vie : l'agrégat ou la masse est avec le temps privée de la sienne; on vit en un point qui s'étend jusqu'à une certaine limite, sous laquelle la vie est circonscrite en tous sens; cet espace sous

lequel on vit diminue peu à peu ; la vie devient moins active sous chaque point de cet espace ; il y en a même sous lesquels elle a perdu toute son activité avant la dissolution de la masse, et l'on finit par vivre en une infinité d'atomes isolés. Les termes de vie et de mort n'ont rien d'absolu ; ils ne désignent que les états successifs d'un même être ; c'est pour celui qui est fortement instruit de cette philosophie que l'urne qui contient la cendre d'un père, d'une mère, d'un époux, d'une maîtresse, est vraiment un objet qui touche et qui attendrit : il y reste encore de la vie et de la chaleur ; cette cendre peut peut-être encore ressentir nos larmes et y répondre ; qui sait si ce mouvement qu'elles y excitent en les arrosant est tout à fait dénué de sensibilité ? *Naître* a un grand nombre d'acceptions différentes : l'homme, l'animal, la plante, *naissent* ; les plus grands effets *naissent* souvent des plus petites causes ; les passions *naissent* en nous, l'occasion les développe, etc.

NATAL, adj. (*Gram.*). Il se dit du temps ou du lieu de la naissance. Le jour *natal*, le pays *natal*. Dans quelques communautés religieuses, la maison *natale* est celle où l'on a fait profession. Les Anciens ont célébré la naissance des hommes illustres par des jeux appelés *natales*. Les chrétiens ont eu leurs fêtes *natales* ; Noël, Pâques, la Pentecôte et la Toussaint. On aime son pays *natal* ; il est rare qu'on n'y laisse des parents, des amis ou des connaissances : et puis, on n'y peut faire un pas sans y rencontrer des objets intéressants par la mémoire qu'ils nous rappellent de notre temps d'innocence. C'est ici la maison de mon père ; là, je suis né ; ici, j'ai fait mes premières études ; là, j'ai connu cet homme qui me fut si cher ; ici, cette femme qui alluma mes premiers désirs : et voilà ce qui forme cette douceur dont Virgile et Ovide se seraient rendu raison s'ils y avaient un peu réfléchi.

NATIF, adj. (*Gram.*), terme relatif au lieu où l'on a pris naissance. Il se dit de la personne : je suis *natif* de Langres, petite ville du Bassigny, dévastée en cette année (1760) par une maladie épidémique, qui dure depuis quatre mois, et qui m'a emporté trente parents. On distingue *natif* de *né*, en ce que *natif* suppose domicile fixe des parents, au lieu que *né* suppose seulement *naissance*. Celui qui naît dans un endroit par accident est *né* dans cet endroit ; celui qui y naît parce que son

père et sa mère y ont leur séjour, en est *natif*. Jésus-Christ est *natif* de Nazareth, et né à Bethléem.

NATURALISTE, s. m., se dit d'une personne qui a étudié la nature, et qui est versée dans la connaissance des choses naturelles, particulièrement de ce qui concerne les métaux, les minéraux, les pierres, les végétaux et les animaux.

Aristote, Élien, Pline, Solin et Théophraste ont été les plus grands *naturalistes* de l'antiquité; mais ils sont tombés dans beaucoup d'erreurs, que l'heureuse industrie des modernes a rectifiées. Aldrovandus est le plus ample et le plus complet des *naturalistes* modernes; son ouvrage est en treize volumes in-fol.

On donne encore le nom de *naturalistes* à ceux qui n'admettent point de Dieu, mais qui croient qu'il n'y a qu'une substance matérielle, revêtue de diverses qualités qui lui sont aussi essentielles que la longueur, la largeur, la profondeur, et en conséquence desquelles tout s'exécute nécessairement dans la nature comme nous le voyons; *naturaliste* en ce sens est synonyme à *athée*, *spinosiste*, *matérialiste*, *etc.*

NATUREL. (*Métaph.*). Nous avons à considérer ici ce mot sous deux regards. 1° En tant que les choses existent, et qu'elles agissent conformément aux lois ordinaires que Dieu a établies pour elles; et par là ce que nous appelons *naturel* est opposé au *surnaturel* ou *miraculeux*. 2° En tant qu'elles existent ou qu'elles agissent, sans qu'il survienne aucun exercice de l'industrie humaine ou de l'attention de notre esprit, par rapport à une fin particulière : dans ce sens, ce que nous appelons *naturel* est opposé à ce que nous appelons *artificiel*, qui n'est autre chose que l'industrie humaine.

Il paraît difficile quelquefois de démêler le *naturel* en tant qu'opposé au *surnaturel :* dans ce dernier sens, le *naturel* suppose des lois générales et ordinaires; mais sommes-nous capables de les connaître sûrement ? On distingue assez un effet qui n'est point surnaturel ou miraculeux; on ne distingue pas si déterminément ce qui l'est. Tout ce que nous voyons arriver régulièrement ou fréquemment est *naturel*; mais tout ce qui arrive d'extraordinaire dans le monde est-il miraculeux? C'est ce qu'on ne peut assurer. Un événement très-rare pourrait venir du principe ordinaire, qui dans la suite des révolutions et des changements aurait formé une sorte de prodige, sans

quitter la règle de son cours et l'étendue de sa sphère. Ainsi voit-on quelquefois des monstres du caractère le plus inouï sans qu'on y trouve rien de miraculeux et de surnaturel. Comment donc nous assurer, demandera-t-on, que les événements regardés comme surnaturels et miraculeux le sont réellement, ou comment savoir jusqu'où s'étend la vertu de ce principe ordinaire qui, par une longue suite de temps et de combinaisons particulières, peut faire les choses les plus extraordinaires ?

J'avoue qu'en beaucoup d'événements qui paraissent des merveilles au peuple, un homme sage doit avec prudence suspendre son jugement. Il faut avouer aussi qu'il est des événements d'un tel caractère, qu'il ne peut venir à l'esprit des personnes sensées de juger qu'ils sont l'effet de ce principe commun des choses, et que nous appelons l'*ordre de la nature*; tel est, par exemple, la résurrection d'un homme mort.

On aura beau dire qu'on ne sait pas jusqu'où s'étendent les forces de la nature, et qu'elle a peut-être des secrets pour opérer les plus surprenants effets, sans que nous en connaissions les ressorts. La passion de contrarier, ou quelque autre intérêt, peut faire venir cette pensée à l'esprit de certaines gens ; mais cela ne fait nulle impression sur les personnes judicieuses, qui font une sérieuse réflexion, et qui veulent agir de bonne foi avec eux-mêmes comme avec les autres. L'impression de vérité commune qui se trouve manifestement dans le plus grand nombre des hommes sensés et habiles est la règle infaillible pour discerner le surnaturel d'avec le *naturel :* c'est la règle même que l'auteur de la nature a mise dans tous les hommes ; et il se serait démenti lui-même s'il leur avait fait juger vrai ce qui est faux, et miraculeux ce qui n'est que *naturel.*

Le *naturel* est opposé à l'*artificiel* aussi bien qu'au *miraculeux,* mais non de la même manière. Jamais ce qui est surnaturel et miraculeux ne saurait être dit *naturel;* mais ce qui est artificiel peut s'appeler *naturel,* et il l'est effectivement en tant qu'il n'est point miraculeux.

L'artificiel n'est donc que ce qui part du principe ordinaire des choses, mais auquel est survenu le soin et l'industrie de l'esprit humain, pour atteindre à quelque fin particulière que l'homme se propose.

La pratique d'élever avec des pompes une masse d'eau im-

mense, est quelque chose de *naturel*; cependant elle est dite *artificielle* et non pas *naturelle*, en tant qu'elle n'a été introduite dans le monde que moyennant le soin et l'industrie des hommes.

En ce sens-là, il n'est presque rien dans l'usage des choses qui soit totalement *naturel*, que ce qui n'a point été à la disposition des hommes. Un arbre, par exemple, un prunier est *naturel* lorsqu'il a crû dans les forêts, sans qu'il ait été ni planté ni greffé; aussitôt qu'il l'a été, il perd en ce séns-là autant de *naturel* qu'il a reçu d'impressions par le soin des hommes. Est-ce donc que, sur un arbre greffé, il n'y croît pas naturellement des prunes ou des cerises? Oui, en tant qu'elles n'y croissent pas surnaturellement; mais non pas en tant qu'elles y viennent par le secours de l'industrie humaine, ni en tant qu'elles deviennent telle prune ou telle cerise, d'un goût et d'une douceur qu'elles n'auraient point eu sans le secours de l'industrie humaine; par cet endroit la prune et la cerise sont venues artificiellement et non pas naturellement.

On demande ici en quel sens on dit, parlant d'une sorte de vin, qu'il est *naturel*, tout vin de soi étant artificiel; car sans l'industrie et le soin des hommes il n'y a point de vin : de sorte qu'en ce sens-là le vin est aussi véritablement artificiel que l'eau-de-vie et l'esprit-de-vin. Quand donc on appelle du vin *naturel*, c'est un terme qui signifie que le vin est dans la constitution du vin ordinaire, et sans qu'on y ait rien fait que ce qu'on a coutume de faire à tous les vins qui sont en usage dans le pays et dans le temps où l'on se trouve.

Il est aisé, après les notions précédentes, de voir en quel sens on applique aux diverses sortes d'esprit la qualité de *naturel* et de non-*naturel*. Un esprit est censé et dit *naturel*, quand la disposition où il se trouve ne vient ni du soin des autres hommes dans son éducation, ni des réflexions qu'il aurait faites lui-même en particulier pour se former.

Au terme de *naturel*, pris en ce dernier sens, on oppose les termes de *cultivé* ou d'*affecté*, dont l'un se prend en bonne, et l'autre en mauvaise part : l'un, qui signifie ce qu'un soin et un art judicieux ont su ajouter à l'esprit *naturel*, l'autre, ce qu'un soin vain et mal entendu y ajoute quelquefois.

On en peut dire à proportion autant des talents de l'esprit. Un homme est dit avoir une logique ou une éloquence *naturelle*,

lorsque, sans les connaissances acquises par l'industrie et la réflexion des autres hommes ni par la sienne propre, il raisonne cependant aussi juste qu'on puisse raisonner; ou quand il fait sentir aux autres, comme il lui plaît, avec force et vivacité, ses pensées et ses sentiments.

NÉANT, Rien, ou Négation (*Métaphysiq.*), suivant les philosophes scolastiques, est une chose qui n'a point d'être réel, et qui ne se conçoit et ne se nomme que par une *négation*.

On voit des gens qui se plaignent qu'après tous les efforts imaginables pour concevoir le *néant*, ils n'en peuvent venir à bout. Qu'est-ce qui a précédé la création du monde? qu'est-ce qui en tenait la place? *Rien*. Mais le moyen de se représenter ce *rien?* Il est plus aisé de se représenter une matière éternelle. Ces gens-là font des efforts là où il n'en faudrait point faire, et voilà justement ce qui les embarrasse; ils veulent former quelque idée qui leur représente le *rien;* mais comme chaque idée est réelle, ce qu'elle leur représente est aussi réel. Quand nous parlons du *néant*, afin que nos pensées se disposent conformément à notre langage, et qu'elles y répondent, il faut s'abstenir de représenter quoi que ce soit. Avant la création Dieu existait; mais qu'est-ce qui existait, qu'est-ce qui tenait la place du monde? *Rien;* point de place; la place a été faite avec l'univers qui est sa propre place, car il est en soi-même, et non hors de soi-même. Il n'y avait donc *rien;* mais comment le concevoir? Il ne faut *rien* concevoir. Qui dit *rien* déclare par son langage qu'il éloigne toute réalité; il faut donc que la pensée pour répondre à ce langage écarte toute idée, et ne porte son attention sur quoi que ce soit de représentatif; à la vérité on ne s'abstient pas de toute pensée, on pense toujours; mais dans ce cas-là, *penser* c'est sentir simplement soi-même, c'est sentir qu'on s'abstient de se former des représentations.

NÉCESSAIRE, adj. (*Métaphysiq.*). *Nécessaire*, ce dont le contraire est impossible et implique contradiction. L'être en général, et considéré par abstraction, est *nécessaire;* car les essences ne sauraient cesser d'être possibles, et elles sont immuables. Tout ce que l'on démontre des nombres dans l'arithmétique, et des figures dans la géométrie, convient nécessairement aux nombres et aux figures. La source de cette nécessité se trouve dans l'unique déterminabilité dont les choses *nécessaires* sont

susceptibles. Voici ce qu'il faut entendre par cette expression : une chose *nécessaire*, qui est d'une certaine manière, ne peut jamais être d'une manière opposée; toute détermination contraire à sa détermination actuelle implique[1]. Un triangle rectiligne a ses trois angles égaux à deux droits; cela est vrai aujourd'hui, cela le sera éternellement, et le contraire n'aura jamais lieu. Au lieu qu'une chose contingente est déterminée à présent d'une manière, un instant après d'une autre, et passe par de continuels changements.

Il faut bien prendre garde à ne pas confondre la nécessité d'essence avec celle d'existence. Pour que la dernière ait lieu, il faut que l'être *nécessaire* ait en soi-même la raison suffisante de son existence. La possibilité *nécessaire* des essences n'influe en rien sur leur actualité. Un homme n'existe pas, parce qu'il répugnerait à l'homme de ne pas exister; mais l'être *nécessaire*, c'est-à-dire Dieu, existe, parce qu'il est Dieu, et qu'il impliquerait qu'il n'existât pas.

NÉCESSITANT, adj. (*Théologie*), terme dogmatique, qui contraint et qui ôte la liberté. Ainsi, s'il y avait une grâce *nécessitante*, la créature n'aurait plus de mérite; si la grâce pouvait manquer son effet, elle ne serait plus efficace : c'est par quelque tour de main particulier que nous n'avons pas encore bien saisi que l'action de Dieu sur la créature a son effet assuré sans nuire à la liberté.

NÉCESSITÉ, s. f. (*Métaphysiq.*). *Nécessité*, c'est en général ce qui rend le contraire d'une chose impossible, quelle que soit la cause de cette impossibilité. Or, comme l'impossibilité ne vient pas toujours de la même source, la *nécessité* n'est pas non plus partout la même. On peut considérer les choses, ou absolument en elles-mêmes, et en ne faisant attention qu'à leur essence; ou bien on peut les envisager sous quelque condition donnée qui, outre l'essence, suppose d'autres déterminations qui ne sont pas un résultat inséparable de l'essence, mais aussi qui ne lui répugnent point. De ce double point de vue résulte une double *nécessité*; l'une *absolue*, dont le contraire implique contradiction en vertu de l'essence même du sujet; l'autre *hypothétique*, qui ne fonde l'impossibilité que sur une certaine condition. Il est absolument nécessaire que le parallélogramme

1. On dit toujours maintenant *impliquer contradiction*; mais aux XVIIe et XVIIIe siècles, la formule employée par Diderot avait cours. (*Voy.* LITTRÉ, *Dict. hist.*).

ait quatre côtés, et qu'il soit divisible par la diagonale en deux parties égales : le contraire implique en tout temps, aucune condition ne saurait le rendre possible. Mais si ce parallélogramme est tracé sur du papier, il est hypothétiquement nécessaire qu'il soit tracé, la condition requise pour cet effet ayant eu lieu ; cependant il n'impliquerait pas qu'il eût été tracé sur du parchemin, ou même qu'il ne l'eût point été du tout. La certitude, l'infaillibilité de l'événement suivent de la *nécessité* hypothétique, tout comme de la *nécessité* absolue.

On confond d'ordinaire la *nécessité* avec la *contrainte ;* néanmoins la *nécessité* d'être homme n'est point en Dieu une contrainte, mais une perfection. En effet, la nécessité, selon M. de La Rochefoucauld, diffère de la contrainte, en ce que la première est accompagnée du plaisir et du penchant de la volonté, et que la contrainte leur est opposée. On distingue encore dans l'école : *nécessité* physique et *nécessité* morale, *nécessité* simple et *nécessité* relative.

La *nécessité* physique est le défaut de principes ou de moyens naturels nécessaires à un acte; on l'appelle autrement *impuissance* physique ou naturelle.

Nécessité morale signifie seulement une *grande difficulté,* comme celle de se défaire d'une longue habitude. Ainsi, on nomme *moralement nécessaire* ce dont le contraire est *moralement impossible,* c'est-à-dire sauf la rectitude de l'action; au lieu que la *nécessité* physique est fondée sur les facultés et sur les forces du corps. Un enfant, par exemple, ne saurait lever un poids de deux cents livres, cela est physiquement impossible; au lieu que la *nécessité* morale n'empêche point qu'on ne puisse agir physiquement d'une manière contraire. Elle n'est déterminée que par les idées de la rectitude des actions. Un homme à son aise entend les gémissements d'un pauvre qui implore son assistance. Si le riche a l'idée de la bonne action qu'il fera en lui donnant l'aumône, je dis qu'il est moralement impossible qu'il la lui refuse, ou moralement nécessaire qu'il la lui donne.

Nécessité simple est celle qui ne dépend point d'un certain état, d'une conjoncture, ou d'une situation particulière des choses; mais qui a lieu partout et dans toutes les circonstances dans lesquelles un agent peut se trouver. Ainsi, c'est une *nécessité* pour un aveugle de ne pouvoir distinguer les couleurs.

Nécessité relative est celle qui met un homme dans l'incapacité d'agir ou de ne pas agir en certaines circonstances ou situations dans lesquelles il se trouve, quoiqu'il fût capable d'agir ou de ne pas agir dans une situation différente.

Telle est, dans le système des jansénistes, la *nécessité* où se trouve un homme de faire le mal lorsqu'il n'a qu'une faible grâce pour y résister, ou la *nécessité* de faire le bien dans un homme qui, ayant sept ou huit degrés de grâce, n'en a que deux ou trois de concupiscence.

NGOMBOS (*Hist. mod.*, *Superstition*), prêtres imposteurs des peuples idolâtres du royaume de Congo en Afrique. On nous les dépeint comme des fripons avides, qui ont une infinité de moyens pour tirer des libéralités des peuples superstitieux et crédules. Toutes les calamités publiques et particulières tournent à leur profit, parce qu'ils persuadent aux peuples que ce sont des effets de la colère des dieux, que l'on ne peut apaiser que par des sacrifices, et surtout par des présents à leurs ministres. Comme ils prétendent être sorciers et devins, on s'adresse à eux pour connaître l'avenir et les choses cachées. Mais une source intarissable de richesses pour les *ngombos*, c'est qu'ils persuadent aux nègres qu'aucun d'eux ne meurt d'une mort naturelle, et qu'elle est due à quelque empoisonnement ou maléfice dont ils veulent bien découvrir les auteurs, moyennant une rétribution; et toujours ils font tomber la vengeance sur ceux qui leur ont déplu, quelque innocents qu'ils puissent être. Sur la déclaration du prêtre, on saisit le prétendu coupable à qui l'on fait boire un breuvage préparé par le *ngombo*, et dans lequel il a eu soin de mêler un poison très-vif, qui empêche les innocents de pouvoir se justifier, en se tirant de l'épreuve. Les *ngombos* ont au-dessous d'eux des prêtres ordinaires appelés *gangas*, qui ne sont que des fripons subalternes.

NIAIS, adj. (*Gram.*). Il se dit de quelqu'un qui ignore les usages les plus communs de la société. Ce caractère se remarque dans la physionomie, la voix, le discours, le geste, l'expression, les idées. Il y a de faux *niais*, dont on est d'autant plus aisément la dupe qu'on s'en méfie moins. Si la simplicité se remarque dans l'extérieur, et qu'elle soit accompagnée de nonchalance, elle fait le *niais*. La simplicité n'est pas incompatible avec la vivacité ; jamais *niais* ne fut actif.

NIGRO-MANTIE[1] (*Art divinatoire*). Ce mot signifie à la lettre *divination noire*. Il est composé de deux mots, l'un latin *nigra*, noire, et l'autre grec *μαντεία*, *divination*. On donnait autrefois ce nom à l'art de connaître les choses cachées dans la terre, et placées à l'obscurité dans des endroits *noirs*, ténébreux, comme des mines, des métaux, des pétrifications, etc., et c'est dans ce sens que ce mot est employé par Paracelse. Rulan et Dornæus, ses commentateurs, ont prétendu que cette connaissance, d'abord naturelle, était devenue, par l'instinct du diable et la méchanceté des hommes, un art exécrable et diabolique, et que ceux qui en faisaient profession invoquaient les démons et les mauvais esprits, et leur commandaient de porter certaines choses dans des pays fort éloignés, ou d'en rapporter ce dont ils avaient envie. La nuit était particulièrement destinée à ces invocations; et c'est aussi pendant ce temps que les démons exécutaient les commissions dont ils étaient chargés, parce que les mauvais esprits craignent la lumière, et sont amis et ministres des ténèbres. Les démons, disent-ils, feignaient d'être forcés par les hommes à faire ce qu'on leur demandait, tandis qu'ils s'y portaient avec plaisir et de leur propre mouvement, sachant très-bien que cela tournait au préjudice de leurs auteurs. Rien n'est plus déplorable, continuent ces écrivains timorés, que de voir un art aussi détestable, diabolique, exercé et même pratiqué par des chrétiens. *Voyez* le *Lexicon* de Johns et de Castell. A présent que l'on sait à quoi s'en tenir sur les sorciers, et qu'on a éclairé avec le flambeau de la philosophie tout ce qu'on appelle *sortilége*, on n'ajoute plus de foi à ces prétendues divinations; on est bien assuré que ces invocations, ces apparitions du diable sont tout aussi ridicules et aussi peu réelles que celles de Jupiter, de Mars, de Vénus, et de toutes les autres fausses divinités des païens, dont se moquaient avec raison les sages et les philosophes de ces temps. On les évalue au juste, quand on les regarde comme des rêveries, des produits d'une imagination bouillante et quelquefois dérangée. La religion est sur ce point d'accord avec la philosophie.

NOCTAMBULE et NOCTAMBULISME, s. m. (*Médecine*), νυκτοβάτης; ce nom est composé de deux mots latins, *nocte*,

1. On écrit aujourd'hui *nigromancie*.

ambulans, dont le sens est *qui se promène de nuit*. On avait donné ce nom à ces personnes qui se lèvent la nuit en dormant, et qui se *promènent*, parlent, écrivent, ou font d'autres actions même pénibles et malaisées sans s'éveiller, souvent avec la même exactitude qu'étant bien éveillées. On en a vu quelquefois qui étaient bien plus spirituels, plus industrieux et plus adroits, quoique ensevelis dans un profond sommeil. On appelle la maladie *noctambulisme*. Sennert se sert aussi, pour la désigner, du mot *noctisurgium*, qui signifie *se lever la nuit*; mais ces dénominations ne sont pas aussi exactes ni aussi usitées que celles de *somnambule* et *somnambulisme*; car on peut, quoique nullement atteint de cette maladie, *se lever* et *promener la nuit*. Les promenades nocturnes sont très-ordinaires à des personnes bien éveillées ; d'ailleurs on peut être attaqué du somnambulisme dans le *jour*; c'est ce qui arrive à ceux qui font la méridienne. Castellus dit avoir vu un célèbre théologien qui s'endormait tous les jours après son dîner, et dès que son sommeil était bien décidé, il se levait, promenait, faisait la conversation avec son épouse, et retournait ensuite dans le fauteuil où il s'était endormi ; à son réveil, il ne conservait pas la moindre idée de ce qu'il avait fait.

NOMMER, v. a. (*Gramm.*), c'est désigner une chose par un nom, ou l'appeler par le nom qui la désigne ; mais outre ces deux significations, ce verbe en a un grand nombre d'autres que nous allons indiquer par des exemples. Qui est-ce qui a *nommé* l'enfant sur les fonts de baptême ? Il y a des choses que la nature n'a pas rougi de faire, et que la décence craint de *nommer*. On a *nommé* à une des premières places de l'Église un petit ignorant, sans jugement, sans naissance, sans dignité, sans caractère et sans mœurs. *Nommez* la couleur dans laquelle vous jouez, *nommez* l'auteur de ce discours. Qui le public *nomme*-t-il à la place qui vaque dans le ministère ? Un homme de bien. Et la cour ? On ne le *nomme* pas encore. Quand on veut exclure un rival d'une place, et lui ôter le suffrage de la cour, on le fait *nommer* par la ville ; cette ruse a réussi plusieurs fois. Les princes ne veulent pas qu'on prévienne leur choix ; ils s'offensent qu'on ose leur indiquer un bon sujet ; ils ratifient rarement la nomination publique.

NONCHALANCE, s. f. (*Gram.*), PARESSE, NÉGLIGENCE, INDO-

LENCE, MOLLESSE, FAIBLESSE D'ORGANISATION, ou mépris des choses qui laisse l'homme en repos dans les moments où les autres se meuvent, s'agitent et se tourmentent. On devient *paresseux ;* mais on naît *nonchalant.* La *nonchalance* ne se corrige point, surtout à un certain âge. Dans les enfants, l'accroissement fortifiant le corps peut diminuer la *nonchalance.* La *nonchalance,* qui introduit peu à peu le désordre dans les affaires, a des suites les plus fâcheuses. La *nonchalance* est aussi accompagnée de la volupté. Elle ne répond guère au plaisir, mais elle l'accepte facilement. Les dieux d'Épicure sont des *nonchalants* qui laissent aller le monde comme il peut. Il s'échappe des ouvrages de Montaigne une *nonchalance* que le lecteur gagne sans s'en apercevoir, et qui le tranquillise sur beaucoup de choses importantes ou terribles au premier coup d'œil. Il règne dans les poésies de Chaulieu, de Pavillon, de La Fare, une certaine *nonchalance* qui plaît à celui qui a quelque délicatesse d'esprit. On dirait que les choses les plus charmantes ne leur ont rien coûté; qu'ils n'y mettent aucun prix, et qu'ils souhaitent d'être lus avec la même *nonchalance* qu'ils écrivaient. Il faudrait prêcher aux turbulents la *nonchalance,* et la diligence aux *nonchalants.* C'est par un coup ou frappé en sens contraire, qu'on modère la chute d'un corps en mouvement, ou frappé dans la direction qu'il suit lentement, qu'on accélère sa vitesse : pour peu qu'on hâtât les uns ou qu'on arrêtât les autres, ils auraient la vitesse qui convient aux choses de la vie.

NOURRICE, s. f. (*Médec.*), femme qui donne à téter à un enfant, et qui a soin de l'élever dans ses premières années.

Les conditions nécessaires à une bonne *nourrice* se tirent ordinairement de son âge, du temps qu'elle est accouchée, de la constitution de son corps, particulièrement de ses mamelles, de la nature de son lait, et enfin de ses mœurs.

L'âge le plus convenable d'une *nourrice* est depuis vingt à vingt-cinq ans jusqu'à trente-cinq à quarante. Pour le temps dans lequel elle est accouchée, on doit préférer un lait nouveau de quinze ou vingt jours à celui de trois ou de quatre mois. La bonne constitution de son corps est une des choses des plus essentielles. Il faut nécessairement qu'elle soit saine, d'une santé ferme et d'un bon tempérament; ni trop grasse, ni trop

maigre. Ses mamelles doivent être entières, sans cicatrices, médiocrement fermes et charnues, assez amples pour contenir une suffisante quantité de lait, sans être néanmoins grosses avec excès. Les bouts des mamelles ne doivent point être trop gros, durs, calleux, enfoncés; il faut au contraire qu'ils soient un peu élevés; de grosseur et fermeté médiocre, bien percés de plusieurs trous, afin que l'enfant n'ait point trop de peine en les suçant et les pressant avec sa bouche. Son lait ne doit être ni trop aqueux, ni trop épais, s'épanchant doucement à proportion qu'on incline la main, laissant la place d'où il s'écoule un peu teinte. Il doit être très-blanc de couleur, de saveur douce et sucrée, sans aucun goût étrange à celui du lait. Enfin, outre les mœurs requises dans la *nourrice*, il faut qu'elle soit vigilante, sage, prudente, douce, joyeuse, gaie, sobre et modérée dans son penchant à l'amour.

La *nourrice* qui aura toutes ou la plus grande partie des conditions dont nous venons de parler sera très-capable de donner une excellente nourriture à l'enfant qui lui sera confié. Il est surtout important qu'elle soit exempte de toutes tristes maladies qui peuvent se communiquer à l'enfant. On ne voit que trop d'exemples de la communication de ces maladies de la *nourrice* à l'enfant. On a vu des villages entiers infectés du virus vénérien que quelques *nourrices* malades avaient communiqué en donnant à d'autres femmes leurs enfants à allaiter.

Si les mères nourrissaient leurs enfants, il y a apparence qu'ils en seraient plus forts et plus vigoureux : le lait de leur mère doit leur convenir mieux que le lait d'une autre femme; car le fœtus se nourrit dans la matrice d'une liqueur laiteuse, qui est fort semblable au lait qui se forme dans les mamelles : l'enfant est donc déjà, pour ainsi dire, accoutumé au lait de sa mère, au lieu que le lait d'une autre *nourrice* est une nourriture nouvelle pour lui, et qui est quelquefois assez différente de la première pour qu'il ne puisse pas s'y accoutumer; car on voit des enfants qui ne peuvent s'accommoder du lait de certaines femmes; ils maigrissent, ils deviennent languissants et malades : dès qu'on s'en aperçoit, il faut prendre une autre *nourrice*. Si l'on n'a pas cette attention, ils périssent en fort peu de temps.

Indépendamment du rapport ordinaire du tempérament de

l'enfant à celui de la mère, celle-ci est bien plus propre à prendre un tendre soin de son enfant, qu'une femme empruntée qui n'est animée que par la récompense d'un loyer mercenaire, souvent fort modique. Concluons que la mère d'un enfant, quoique moins bonne *nourrice*, est encore préférable à une étrangère. Plutarque et Aulu-Gelle ont autrefois prouvé qu'il était fort rare qu'une mère ne pût pas nourrir son fruit. Je ne dirai point, avec les Pères de l'Église, que toute mère qui refuse d'allaiter son enfant est une marâtre barbare ; mais je crois qu'en se laissant entraîner aux exemples de luxe, elle prend le parti le moins avantageux au bien de son enfant. « Est-ce donc que les dames romaines, disait Jules-César à son retour des Gaules, n'ont plus d'enfants à nourrir ni à porter entre leurs bras ; je n'y vois que des chiens et des singes? » Cette raillerie prouve assez que l'abandon de ses enfants à des *nourrices* étrangères ne doit son origine qu'à la corruption des mœurs.

En Turquie, après la mort d'un père de famille, on lève trois pour cent de tous les biens du défunt ; on fait sept lots du reste, dont il y en a deux pour la veuve, trois pour les enfants mâles, et deux pour les filles ; mais si la veuve a allaité ses enfants elle-même, elle tire encore le tiers des cinq lots. Voilà une loi très-bonne à adopter dans nos pays policés.

NU (*Gram.*), qui n'est couvert d'aucun vêtement. L'homme naît *nu*. Les poëtes peignent l'Amour *nu*. Les peintres montrent les Grâces *nues*. Il se dit des choses : une épée *nue*, un morceau d'architecture trop *nu*; le mérite va souvent *nu*. On en a fait un substantif en peinture, et l'on dit le *nu*. Ce qui a rendu les anciens statuaires si savants et si corrects, c'est qu'ils avaient dans les gymnases le *nu* perpétuellement sous les yeux. Il faut que le *nu* s'aperçoive sous les draperies. Les chimistes font certaines opérations à feu *nu* ou ouvert. Les pilastres sont en saillie sur le *nu* du mur.

NUIRE, v. neut. (*Gram.*), c'est apporter un obstacle ou un dommage. Ses soins déplacés ont *nui* au succès de cette affaire. Les froids et les pluies ont *nui* à la récolte des vins. Cette nuée de critiques dont nous sommes accablés *nuisent* plus qu'ils ne servent au progrès des connaissances ; le défaut de *nuire* pour *nuire* marque le plus méchant et le plus vil des caractères. Il est presque impossible de rien faire qui ne serve ou ne *nuise*;

ne pas *nuire* équivaut souvent à *servir*. Ma recommandation ne lui a pas *nui:* le paysan qui était traîné à l'audience par une fille qui l'accusait d'être le père de l'enfant qu'elle portait dans son sein disait, avec une finesse fort au-dessus de son état, qu'il ne l'avait pas fait, mais qu'il n'y avait pas *nui*.

O

OBÉISSANCE, s. f. (*Droit naturel et politique*). Dans tout État bien constitué, l'*obéissance* à un pouvoir légitime est le devoir le plus indispensable des sujets. Refuser de se soumettre aux souverains, c'est renoncer aux avantages de la société, c'est renverser l'ordre, c'est chercher à introduire l'anarchie. Les peuples, en obéissant à leurs princes, n'obéissent qu'à la raison et aux lois, et ne travaillent qu'au bien de la société. Il n'y a que des tyrans qui commanderaient des choses contraires; ils passeraient les bornes du pouvoir légitime, et les peuples seraient toujours en droit de réclamer contre la violence qui leur serait faite. Il n'y a qu'une honteuse flatterie et un avilissement odieux qui aient pu faire dire à Tibère par un sénateur romain : *Tibi summum rerum judicium dii dedere, nobis obsequii gloria relicta est.* Ainsi l'*obéissance* ne doit point être aveugle. Elle ne peut porter les sujets à violer les lois de la nature. Charles IX, dont la politique inhumaine le détermina à immoler à sa religion ceux de ses sujets qui avaient embrassé les opinions de la réforme, non content de l'affreux massacre qu'il en fit sous ses yeux et dans sa capitale, envoya des ordres aux gouverneurs des autres villes du royaume pour qu'on exerçât les mêmes cruautés sur ces sectaires infortunés. Le brave d'Orte, commandant à Bayonne, ne crut point que son devoir pût l'engager à obéir à ces ordres sanguinaires. « J'ai communiqué, dit-il au roi, le commandement de Votre Majesté à ses fidèles habitants et gens de guerre de la garnison, je n'y ai trouvé que bons citoyens et braves soldats, mais pas un bourreau; c'est pourquoi eux et moi supplions très-humblement Votre Majesté de vouloir employer nos bras et nos vies

en choses possibles; quelque hasardeuses qu'elles soient, nous y mettrons jusqu'à la dernière goutte de notre sang. » Le comte de Tende et Charny répondirent à ceux qui leur apportaient les mêmes ordres, qu'ils respectaient trop le roi pour croire que ces ordres inhumains pussent venir de lui. Quel est l'homme vertueux, quel est le chrétien qui puisse blâmer ces sujets généreux d'avoir désobéi?

OBJECTER, v. act. (*Gram.*), c'est montrer le faux d'un raisonnement par la raison contraire qu'on y oppose; les suites fâcheuses d'un projet, la vanité d'une entreprise, le ridicule d'une prétention, etc. Si l'on a tort d'*objecter* à quelqu'un sa naissance, on a tort aussi de se prévaloir de la sienne.

La raison *objectée* s'appelle *objection;* il arrive de temps en temps qu'il faudrait mettre la preuve en objection et l'objection en preuve.

On se fait quelquefois des objections si fortes, que l'on entraîne son auditeur dans l'opinion contraire à celle qu'on s'était proposé de lui inspirer.

OBSCÈNE, adj. (*Gram.*). Il se dit de tout ce qui est contraire à la pudeur. Un discours *obscène*, une peinture *obscène*, un livre *obscène*. L'*obscénité* du discours marque la corruption du cœur. Il y a peu d'auteurs anciens entièrement exempts d'*obscénité*. La présence d'une honnête femme chasse l'*obscénité* de la compagnie des hommes. L'*obscénité* dans la conversation est la ressource des ignorants, des sots et des libertins. Il y a des esprits mal faits qui entendent à tout de l'*obscénité*. On évite l'*obscénité* en se servant des expressions consacrées par l'art ou la science de la chose.

OBSCUR, adj. (*Gram.*), privé de lumière. Il se dit d'un lieu. Cette chapelle, ce vestibule est *obscur*; d'une couleur qui réfléchit peu de lumière; ce brun est *obscur;* d'un homme qui n'est distingué dans la société par aucune qualité, qu'il est *obscur;* d'une vie retirée, qu'on vit *obscurément;* d'un auteur difficile à entendre, qu'il est *obscur*. D'*obscur* on a fait *obscurcir* et *obscurité*.

OBSCURITÉ, s. f. (*Logiq.*, *Belles-Lettres.*), c'est la dénomination d'une chose obscure. L'*obscurité* peut être ou dans la perception ou la diction.

L'*obscurité* dans la diction peut venir en premier lieu de

l'ambiguïté du sens des mots; secondement, des figures ou ornements de rhétorique; troisièmement, de la nouveauté ou de l'ancienneté surannée des mots.

OBSTINATION, s. f. (*Gram.*), volonté permanente de faire quelque chose de déraisonnable. L'*obstination* est un vice qui tient au caractère naturel et au défaut de connaissances. Si on se donnait le temps d'entendre, de regarder et de voir, on se départirait d'un projet insensé; on ne formerait pas ce projet si l'on était plus éclairé. Il y a des hommes qui voient moins d'inconvénient à faire le mal qu'à revenir sur leurs pas. On dit que la fortune s'*obstine* à poursuivre un homme; qu'il ne faut pas *obstiner* les enfants. En ce sens, *obstiner* signifie s'*opposer à leurs volontés*, sans aucun motif raisonnable.

OBTENIR, v. act. (*Gram.*) est relatif à *solliciter*. J'ai *obtenu* du roi la grâce que je sollicitais. Il y a des occasions où l'importunité supplée au mérite, et où l'on *obtient* presque aussi sûrement de la lassitude des grands que de leur bienveillance et de leur justice. Et puis le moyen de ne pas imaginer que celui qui s'*obstine* à demander n'ait quelque droit d'*obtenir?*

OBVIER, v. n. (*Gram.*), c'est prévenir, empêcher, aller au-devant. On crie sans cesse contre les formalités, et on ne sait pas à combien de maux elles *obvient*. Les enregistrements, par exemple, *obvient* presque à borner les actes de despotisme, que les ministres ne seraient que trop souvent tentés d'exercer sur les peuples au nom du souverain.

OCCASION, s. f. (*Gram.*), moment propre, par le concours de différentes circonstances, pour agir ou pour parler avec succès. Je chercherai l'*occasion* de vous servir; il a montré de la fermeté dans une *occasion* difficile; fuyez l'*occasion* de faillir; l'*occasion* fait le larron.

OCCURRENCE, s. f. (*Gram.*). Il est synonyme à *conjoncture*; il marque seulement un peu plus de hasard. S'il est prudent, il n'est pas toujours honnête de changer de conduite selon les *occurrences*.

ODIEUX (*Gram.*), digne de haine. *Voyez* HAINE. Les méchants sont *odieux* même les uns aux autres. De tous les méchants, les tyrans sont les plus *odieux*, puisqu'ils enlèvent aux hommes des biens inaliénables, la liberté, la vie, la fortune, etc. On déguise les procédés les plus *odieux* sous des

expressions adroites qui en dérobent la noirceur : ainsi, un homme leste est un homme *odieux*, qui sait faire rire de son ignominie. Si un homme se rend le délateur d'un autre, celui-ci fût-il coupable, le délateur fera toujours aux yeux des honnêtes gens un rôle *odieux*. Combien de droits *odieux* que le souverain n'a point prétendu imposer, et dont l'avidité des traitants surcharge les peuples! Le dévolu est licite, mais il a je ne sais quoi d'*odieux* : celui qui l'exerce paraît envier à un autre le droit de faire l'aumône; et au lieu d'obéir à l'Évangile qui lui ordonne d'abandonner son manteau à celui qui lui en disputera la moitié, il ne me montre qu'un homme intéressé qui cherche à s'approprier le manteau d'un autre. Mais n'est-ce pas une chose fort étrange que dans un gouvernement bien ordonné une action puisse être en même temps licite et *odieuse?* N'est-ce pas une chose plus étrange encore que les magistrats chargés de la police soient quelquefois forcés d'encourager à ces actions? et n'est-ce pas là sacrifier l'honneur de quelques citoyens mal nés à la sécurité des autres? *Odieux* vient du mot latin *odium*; les médisants sont moins insupportables et plus *odieux* que les sots. Il se dit des choses et des personnes; un homme *odieux*, des procédés *odieux*, des applications, des comparaisons *odieuses*, etc.

ODIN, OTHEN ou VODEN, s. m. (*Mythologie.*), c'est ainsi que les anciens Celtes qui habitaient les pays du Nord appelaient le plus grand de leurs dieux, avant que la lumière de l'Évangile eût été portée dans leur pays. On croit que dans les commencements les peuples du septentrion n'adoraient qu'un seul Dieu, suprême auteur et conservateur de l'univers. Il était défendu de le représenter sous une forme corporelle; on ne l'adorait que dans les bois; de ce dieu souverain de tout étaient émanés une infinité de génies ou de divinités subalternes, qui résidaient dans les éléments et dans chaque partie du monde visible qu'ils gouvernaient sous l'autorité du dieu suprême. Ils faisaient à lui seul des sacrifices, et croyaient lui plaire en ne faisant aucun tort aux autres, et en s'appliquant à être braves et intrépides. Ces peuples croyaient à une vie à venir; là des supplices cruels attendaient les méchants, et des plaisirs ineffables étaient réservés pour les hommes justes, religieux et vaillants. On croit que ces dogmes avaient été apportés dans le

Nord par les Scythes. Ils s'y maintinrent pendant plusieurs siècles; mais enfin ils se lassèrent de la simplicité de cette religion. Environ soixante-dix ans avant l'ère chrétienne, un prince scythe, appelé *Odin*, étant venu faire la conquête de leur pays, leur fit prendre des idées nouvelles de la divinité, et changea leurs lois, leurs mœurs et leur religion. Il paraît même que ce prince asiatique fut dans la suite confondu avec le dieu suprême qu'ils adoraient auparavant, et à qui ils donnaient aussi le nom d'*Odin*. En effet, ils semblent avoir confondu les attributs d'un guerrier terrible et sanguinaire et d'un magicien avec ceux d'un dieu tout-puissant, créateur et conservateur de l'univers. On prétend que le véritable nom de ce Scythe était *Sigge*, fils de Tridulphe, et qu'il prit le nom d'*Odin*, qui était le nom du dieu suprême des Scythes, dont il était peut-être le pontife. Par là il voulut peut-être se rendre plus respectable aux yeux des peuples qu'il avait envie de soumettre à sa puissance. On conjecture que Sigge ou *Odin* quitta la Scythie ou les Palus-Méotides au temps où Mithridate fut vaincu par Pompée, à cause de la crainte que cette victoire inspira à tous les alliés du roi de Pont. Ce prêtre conquérant quitta sa patrie; il soumit une partie des peuples de la Russie; et voulant se faire un établissement au septentrion de l'Europe, il se rendit maître de la Saxe, de la Westphalie et de la Franconie, et par conséquent d'une grande portion de l'Allemagne, où l'on prétend que plusieurs maisons souveraines descendent encore de lui. Après avoir affermi ses conquêtes, *Odin* marcha vers la Scandinavie par la Cimbrie, le pays de Holstein. Il bâtit dans l'île de Fionie la ville d'Odensée, qui porte encore son nom. De là il étendit ses conquêtes dans tout le Nord. Il donna le royaume de Danemark à un de ses fils. Le roi de Suède Gulfe se soumit volontairement à lui, le regardant comme un dieu. *Odin* profita de sa simplicité, et s'étant emparé de son royaume, il y exerça un pouvoir absolu, et comme souverain et comme pontife. Non content de toutes ces conquêtes, il alla encore soumettre la Norwége. Il partagea tous ses royaumes à ses fils, qui étaient, dit-on, au nombre de vingt-huit, et de trente-deux, selon d'autres. Enfin, après avoir terminé ces exploits, il sentit approcher sa fin: alors, ayant fait assembler ses amis, il se fit neuf grandes blessures avec une lance, et dit qu'il allait

en Scythie prendre place avec les dieux à un festin éternel, où il recevrait honorablement tous ceux qui mourraient les armes à la main. Telle fut la fin de ce législateur étonnant, qui, par sa valeur, son éloquence et son enthousiasme, parvint à soumettre tant de nations, et à se faire adorer comme un dieu.

Dans la mythologie qui nous a été conservée par les Islandais, *Odin* est appelé *le dieu terrible et sévère, le père du carnage, le dépopulateur, l'incendiaire, l'agile, le bruyant, celui qui donne la victoire, qui ranime le courage dans les combats, qui nomme ceux qui doivent être tués, etc.*; tantôt il est dit de lui *qu'il vit et gouverne pendant les siècles; qu'il dirige tout ce qui est haut et tout ce qui est bas, ce qui est grand et ce qui est petit: il a fait le ciel et l'air et l'homme, qui doit toujours vivre; et avant que le ciel et la terre fussent ce dieu était déjà avec les géants, etc.*

Tel était le mélange monstrueux de qualités que ces peuples guerriers attribuaient à *Odin*. Ils prétendaient que ce dieu avait une femme appelée *Frigga* ou *Fréa*, que l'on croit être la même que la déesse *Hertus* ou *Hertha*, adorée par des Germains, et qui était la terre. Il ne faut point la confondre avec *Frey* ou *Freya*, déesse de l'amour. *Voyez* FREYA ou FRIGGA. De cette femme *Odin* avait eu le dieu *Thor*.

Selon ces mêmes peuples, *Odin* habitait un palais céleste appelé *Valhalla*, où il admettait à sa table ceux qui étaient morts courageusement dans les combats. Malgré cela, *Odin* venait dans les batailles se joindre à la mêlée, et exciter à la gloire les guerriers qui combattaient. Ceux qui allaient à la guerre faisaient vœu de lui envoyer un certain nombre de victimes.

Odin était représenté une épée à la main; le dieu *Thor* était à sa gauche, et *Frigga* était à la gauche de ce dernier. On lui offrait en sacrifice des chevaux, des chiens et des faucons; et par la suite des temps, on lui offrit même des victimes humaines. Le temple le plus fameux du Nord était celui d'Upsal en Suède; les peuples de la Scandinavie s'y assemblaient pour faire faire des sacrifices solennels tous les neuf ans.

On voit encore des traces du culte rendu à *Odin* par les peuples du Nord, le quatrième jour de la semaine, ou le mercredi, appelé encore *onsdag, vonsdag, vodensdag*, le jour

d'*Odin*. Les Anglais l'appellent *wednes-day*. Voyez l'*introduction à l'histoire de Danemark*, par M. Mallet, et l'article *Edda* des Islandais.

ODYSSÉE, s. f. (*Belles-lettres.*), poëme épique d'Homère, dans lequel il décrit les aventures d'Ulysse retournant à Ithaque après la prise de Troie. Ce mot vient du grec Οδυσσεια, qui signifie la même chose, et qui est dérivé d'Οδυσσευς, *Ulysse*.

Le but de l'*Iliade*, selon le Père Le Bossu, est de faire voir la différence de l'état des Grecs réunis en un seul corps d'avec les Grecs divisés entre eux; et celui de l'*Odyssée* est de nous faire connaître l'état de la Grèce dans ses différentes parties. *Voyez* ILIADE.

Un État consiste en deux parties, dont la première est celle qui commande; la seconde, celle qui obéit. Or il y a des instructions nécessaires et propres à l'une et à l'autre; mais il est possible de les réunir dans la même personne.

Voici donc, selon cet auteur, la fable de l'*Odyssée*. Un prince a été obligé de quitter son royaume, et de lever une armée de ses sujets, pour une expédition militaire et fameuse. Après l'avoir terminée glorieusement, il veut retourner dans ses États; mais malgré tous ses efforts il en est éloigné pendant plusieurs années, par des tempêtes qui le jettent dans plusieurs contrées différentes par les mœurs, les coutumes de leurs habitants, etc. Au milieu des dangers qu'il court, il perd ses compagnons, qui périssent par leur faute, et pour n'avoir pas voulu suivre ses conseils. Pendant ce même temps les grands de son royaume, abusant de son absence, commettent dans son palais les désordres les plus criants, dissipent ses trésors, tendent des piéges à son fils, et veulent contraindre sa femme à choisir l'un d'eux pour époux, sous prétexte qu'Ulysse était mort. Mais enfin il revient, et s'étant fait connaître à son fils et à quelques amis qui lui étaient restés fidèles, il est lui-même témoin de l'insolence de ses courtisans. Il les punit comme ils le méritaient, et rétablit dans son île la paix et la tranquillité qui en avaient été bannies durant son absence.

La vérité, ou pour mieux dire la moralité enveloppée sous cette fable, c'est que quand un homme est hors de sa maison, de manière qu'il ne puisse avoir l'œil à ses affaires, il s'y introduit de grands désordres. Aussi l'absence d'Ulysse fait dans

l'*Odyssée* la partie principale et essentielle de l'action, et par conséquent la principale partie du poëme.

L'*Odyssée,* ajoute le Père Le Bossu, est plus à l'usage du peuple que l'*Iliade,* dans laquelle les malheurs qui arrivent aux Grecs viennent plutôt de la faute de leurs chefs que de celle des sujets; mais dans l'*Odyssée* le grand nom d'Ulysse représente autant un simple citoyen, un pauvre paysan, que des princes, etc. Le petit peuple est aussi sujet que les grands à ruiner ses affaires et sa famille par sa négligence, et par conséquent il est autant dans le cas de profiter de la lecture d'Homère que les rois même.

Mais, dira-t-on, à quel propos accumuler tant de fictions et de beaux vers pour établir une maxime aussi triviale que ce proverbe : *Il n'est rien tel que l'œil du maître dans une maison.* D'ailleurs, pour en rendre l'application juste dans l'*Odyssée,* il faudrait qu'Ulysse, pouvant se rendre directement et sans obstacles dans son royaume, s'en fût écarté de propos délibéré; mais les difficultés sans nombre qu'il rencontre lui sont suscitées par des divinités irritées contre lui. Le motif de la gloire qui l'avait conduit au siége de Troie ne devait pas passer pour condamnable aux yeux des Grecs, et rien ce me semble ne paraît moins propre à justifier la volonté du proverbe que l'absence involontaire d'Ulysse. Il est vrai que les sept ans qu'il passe à soupirer pour Calypso ne l'exemptent pas de reproche; mais on peut observer qu'il est encore retenu là par un pouvoir supérieur, et que dans tout le reste du poëme il ne tente qu'à regagner Ithaque. Son absence n'est donc tout au plus que l'occasion des désordres qui se passent dans sa cour, et par conséquent la moralité qu'y voit le Père Le Bossu paraît fort mal fondée.

L'auteur d'un discours sur le poëme épique, qu'on retrouve à la tête des dernières éditions du *Télémaque*, a bien senti cette *inconséquence,* et trace de l'*Odyssée* un plan bien différent et infiniment plus sensé. « Dans ce poëme, dit-il, Homère introduit un roi sage, revenant d'une guerre étrangère, où il avait donné des preuves éclatantes de sa prudence et de sa valeur : des tempêtes l'arrêtent en chemin, et le jettent dans divers pays dont il apprend les mœurs, les lois, la politique. De là naissent naturellement une infinité d'incidents et de

périls. Mais sachant combien son absence causait de désordres dans son royaume, il surmonte tous ces obstacles, méprise tous les plaisirs de la vie; l'immortalité même ne le touche point, il renonce à tout pour soulager son peuple. »

Le vrai but de l'*Odyssée*, considérée sous ce point de vue, est donc de montrer que la prudence jointe à la valeur triomphe des plus grands obstacles; et envisagé de la sorte, ce poëme n'est point le livre du peuple, mais la leçon des rois. A la bonne heure, que la moralité qu'y trouve le Père Le Bossu s'y rencontre, mais comme accessoire et de la même manière qu'une infinité d'autres, telles que la nécessité de l'obéissance des sujets à leurs souverains, la fidélité conjugale, etc. Gérard Croës, Hollandais, a fait imprimer à Dort, en 1704, un livre intitulé ΟΜΗΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΣ, dans lequel il s'efforce de prouver qu'Homère a pris tous ses sujets dans l'Écriture, et qu'en particulier l'action de l'*Odyssée* n'est autre chose que les pérégrinations des Israélites jusqu'à la mort de Moïse, et que l'*Odyssée* était composée avant l'*Iliade*, dont le sujet est la prise de Jéricho. Quelles visions!

OFAVAI, s. f. (*Hist. mod., Superstition*), c'est ainsi que l'on nomme au Japon une petite boîte longue d'un pied, et d'environ deux pouces de largeur, remplie de bâtons fort menus, autour desquels on entortille des papiers découpés : ce mot signifie *grande purification*, ou *rémission totale des péchés*, parce que les canusi ou desservants des temples de la province d'Isje donnent ces sortes de boîtes aux pèlerins qui sont venus faire leurs dévotions dans les temples de cette province, respectés par tous les Japonais qui professent la religion du Sintos. Ces pèlerins reçoivent cette boîte avec la plus profonde vénération, et lorsqu'ils sont de retour chez eux, ils la conservent soigneusement dans une niche faite exprès, quoique leurs vertus soient limitées au terme d'une année, parce qu'il est de l'intérêt des canusi que l'on recommence souvent des pèlerinages, dont ils reconnaissent mieux que personne l'utilité.

OFFENSE, s. f., OFFENSER, OFFENSEUR, OFFENSÉ (*Gram. et Morale*). L'*offense* est toute action injuste considérée relativement au tort qu'un autre en reçoit, ou dans sa personne, ou dans la considération publique, ou dans sa fortune. On *offense* de propos et de fait. Il est des *offenses* qu'on ne peut mépriser;

il n'y a que celui qui l'a reçue qui en puisse connaître toute la griéveté; on les repousse diversement selon l'esprit de la nation. Les Romains, qui ne portèrent point d'armes durant la paix, traduisaient l'*offenseur* devant les lois; nous avons des lois comme les Romains, et nous nous vengeons de l'*offense* comme des barbares. Il n'y a presque pas un chrétien qui puisse faire sa prière du matin sans appeler sur lui-même la colère et la vengeance de Dieu : s'il se souvient encore de l'*offense* qu'il a reçue, quand il prononce ces mots : *Pardonnez-nous nos* offenses *comme nous pardonnons à ceux qui nous ont* offensés, c'est comme s'il disait : J'ai la haine au fond du cœur, je brûle d'exercer mon ressentiment; Dieu que j'ai *offensé*, je consens que tu en uses envers moi comme j'en userais envers mon ennemi, s'il était en ma puissance. La philosophie s'accorde avec la religion pour inviter au pardon de l'*offense*. Les stoïciens, les platoniciens ne voulaient pas qu'on se vengeât; il n'y a presque aucune proportion entre l'*offense* et la réparation ordonnée par les lois. Une injure et une somme d'argent, ou une douleur corporelle, sont deux choses hétérogènes et incommensurables. La lumière de la vérité *offense* singulièrement certains hommes accoutumés aux ténèbres; la leur présenter, c'est introduire un rayon du soleil dans un nid de hiboux; il ne sert qu'à blesser leurs yeux et à exciter leurs cris. Pour vivre heureux, il faudrait n'*offenser* personne et ne s'*offenser* de rien; mais cela est bien difficile; l'un suppose trop d'attention, et l'autre trop d'insensibilité.

OFFICIEUX, adj. (*Gram.*), qui a le caractère bienfaisant, et qu'on trouve toujours disposé à rendre de bons offices. Les hommes *officieux* sont chers dans la société. Le même mot se prend dans un sens un peu différent : on dit un mensonge *officieux*, c'est-à-dire un mensonge dit pour éviter un plus grand mal qu'on aurait fait par une franchise déplacée. Les *officieux* à Rome, *officiosi*, *salutantes*, *salutatores*, gens d'antichambres, fainéants, flatteurs, ambitieux, empoisonneurs, qui venaient dès le matin corrompre par des bassesses les grands dont ils obtenaient tôt ou tard quelque récompense.

OH, interject. augm. (*Gram.*). *Oh*, n'en doutez pas! *Oh*, *oh*, j'ai d'autres principes que ceux que vous me supposez, et je ne suis pas un dans mes écrits, et un autre dans ma conduite.

Il parlait fort bien de la guerre,
Des cieux, du globe de la terre,
Du droit civil, du droit canon,
Et connaissait assez les choses
Par leurs effets et par leurs causes!
Était-il honnête homme? *Oh,* non.

OINDRE, v. act. (*Gram.*), enduire d'huile ou de quelque autre substance grasse et molle : on *oint* le papier, le bois, les corps des animaux. Dans le fétichisme, la plus ancienne, la plus étendue et la première de toutes les religions, à les considérer selon leur histoire hypothétique et naturelle, ceux qui prenaient pour fétiche une pierre l'*oignaient* afin de la reconnaître : de là vint dans la suite la coutume d'*oindre* tout ce qui porta sur la terre quelque caractère divin et sacré; mais avant les prêtres, les rois, et longtemps avant, l'*oint* fut un morceau de bois pourri, une paille, un roseau, un caillou sans prix, en un mot, la plupart des choses précieuses ou viles, sur lesquelles se portait l'imagination des hommes, frappée d'admiration, de crainte, d'espoir ou de respect. On dit de Jésus-Christ qu'il fut l'*oint* du Seigneur. Le Seigneur a dit : Gardez-vous de toucher à mes *oints;* ces *oints* sont les rois, les prêtres, les prophètes.

OLIGARCHIE, s. f. OLIGARCHIQUE, adj. (*Politique*). C'est ainsi qu'on nomme la puissance usurpée d'un petit nombre de citoyens qui se sont emparés du pouvoir, qui, suivant la constitution d'un État, devait résider soit dans le peuple, soit dans un conseil ou sénat. Il est bien difficile qu'un peuple soit bien gouverné, lorsque son sort est entre les mains d'un petit nombre d'hommes dont les intérêts diffèrent, et dont la puissance est fondée sur l'usurpation. Chez les Romains, le gouvernement a plusieurs fois dégénéré en *oligarchie;* il était tel sous les décemvirs, lorsqu'ils parvinrent à se rendre les seuls maîtres de la république. Cet odieux gouvernement se fit encore sentir d'une façon plus cruelle aux Romains sous les triumvirs, qui, après avoir tyrannisé leurs concitoyens, avoir abattu leur courage et éteint leur amour pour la liberté, préparèrent la voie au gouvernement despotique et arbitraire des empereurs.

OMPHALOMANTIE (*Art divin*), espèce de divination qui se

faisait par le moyen du cordon ombilical; ce nom est formé de deux mots grecs, ὄμφαλος, *nombril*, *ombilic*, et μαντεία, *divination*, *prédiction*. Gaspar Reyes raconte que tout l'art des *omphalomantes* consistait à examiner le cordon ombilical de l'enfant qui venait de naître, et que ces devineresses jugeaient par le nombre de nœuds qui s'y trouvaient du nombre d'enfants que la femme nouvelle accouchée ferait ensuite; il est fort inutile d'avertir qu'autant ce signe est arbitraire et fautif, autant les prédictions étaient incertaines, hasardées et fausses; il n'y a rien de si peu constant et de si varié que ces nœuds, et pour pouvoir en tirer un pronostic tant soit peu vraisemblable, il faudrait que leur nombre diminuât régulièrement à chaque accouchement, ce qui est contraire à l'expérience de tous les jours ; mais qu'est-il besoin de réfuter des prétentions aussi ridicules et dénuées de probabilités? Contentons-nous de remarquer ici que l'envie de connaître les choses futures est une passion si puissante, si naturelle et si généralement répandue, qu'il n'y a aucun ressort qu'on n'ait fait jouer pour la satisfaire; qu'il n'y a rien de si bizarre et de si absurde que l'intérêt ou l'enthousiasme n'ait suggéré, et qui n'ait trouvé des motifs de crédibilité dans la superstition, l'aveuglement, la crainte ou l'espérance des hommes : de là les devinations, les signes, les objets si multipliés dans tous les temps, et surtout dans les siècles d'obscurité et d'ignorance; de là cette multitude de devins et de crédules, de trompeurs et de trompés.

ONOMANCIE, ou ONOMAMANCIE, ou ONOMATOMANCIE, s. f. (*Divin*), divination par les noms ou l'art de présager par les lettres d'un nom d'une personne le bien ou le mal qui lui doit arriver.

Le mot *onomancie*, pris à la rigueur, devrait plutôt signifier *divination* par les ânes que par les noms, puisque ὄνος en grec signifie *âne*. Aussi la plupart des auteurs disent-ils *onomamancie* et *onomatomancie*, pour exprimer celle dont il s'agit ici, et qui vient d'ὄνομα, *nom*, et de μαντεία, *divination*.

L'*onomancie* était fort en usage chez les Anciens. Les pythagoriciens prétendaient que les esprits, les actions et les succès des hommes étaient conformes à leur destin, à leur génie et à

leur nom. Platon lui-même semble incliner vers cette opinion, et Ausone l'a exprimée dans ces vers :

Qualem creavit moribus,
Jussit vocari nomine
Mundi supremus arbiter.

Le même auteur plaisante l'ivrogne Meroé sur ce que son nom semblait signifier qu'il buvait beaucoup de vin pur, *merum, merum*. On remarquait aussi qu'Hippolyte avait été déchiré et mis en pièces par ses chevaux, comme son nom le portait. Ce fut par la même raison que saint Hippolyte martyr dut à son nom le genre de supplice que lui fit souffrir un juge païen, selon Prudence.

Ille supinata residens, cervice, quis inquit,
Dicitur? affirmant diceri Hippolytum ;
Ergo sit Hippolytus, quatiat turbetque jugales
Intereatque feris dilaniatus equis.

De même on disait d'Agamemnon que, suivant son nom, il devait rester longtemps devant Troie, et de Priam, qu'il devait être racheté d'esclavage dans son enfance. C'est encore ainsi, dit-on, qu'Auguste, la veille de la bataille d'Actium, ayant rencontré un homme qui conduisait un âne, et ayant appris que cet animal se nommait *nicon*, c'est-à-dire *victorieux*, et le conducteur *Eutyches*, qui signifie *heureux*, *fortuné*, tira de cette rencontre un bon présage de la victoire qu'il remporta le lendemain, et en mémoire de laquelle il fonda une ville sous le nom de *Nicopolis*. Enfin, on peut rapporter à cette idée ces vers de Claudius Rutilius :

Nominibus certis credam decurrere mores?
Moribus aut potius nomina certa dari?

C'est une observation fréquente dans l'histoire, que les grands empires ont été détruits sous des princes qui portaient le même nom que ceux qui les avaient fondés. Ainsi, la monarchie des Perses commença par Cyrus, fils de Cambyse, et finit par Cyrus, fils de Darius. Darius, fils d'Hystaspes, la rétablit, et sous Darius, fils d'Arsamis, elle passa au pouvoir des Macédo-

niens. Le royaume de ceux-ci avait été considérablement augmenté par Philippe, fils d'Amyntas; un autre Philippe, fils d'Antigone, le perdit entièrement. Auguste a été le premier empereur de Rome, et l'on compte Augustule pour le dernier. Constantin établit l'empire à Constantinople, et un autre Constantin le vit détruire par l'invasion des Turcs. On a encore observé que certains noms sont constamment malheureux pour les princes, comme Caïus parmi les Romains, Jean en France, en Angleterre et en Écosse, et Henri en France.

Une des règles de l'*onomancie* parmi les pythagoriciens était qu'un nombre pair de voyelles dans le nom d'une personne signifiait quelque imperfection au côté gauche, et qu'un nombre impair de voyelles signifiait quelque imperfection au côté droit. Ils avaient encore pour règle, que de deux personnes, celle-là était la plus heureuse dans le nom de laquelle les lettres numérales ajoutées ensemble formaient la plus grande somme; ainsi, disaient-ils, Achille avait vaincu Hector, parce que les lettres numérales comprises dans le nom d'Achille formaient une somme plus grande que celle du nom d'Hector.

C'était sans doute sur un principe semblable que dans les festins ou les parties de plaisir les jeunes Romains buvaient à la santé de leurs maîtresses autant de coups qu'il y avait de lettres dans le nom de ces belles. C'est pourquoi on lit dans Martial :

Nævia sex cyathis, septem Justina bibatur.

Enfin, on peut rapporter à l'*onomancie* tous les présages qu'on prétendait tirer pour l'avenir des noms, soit considérés dans leur ordre naturel, soit décomposés et réduits en anagramme; ce qu'Ausone appelle :

. . . . . Nomen componere, quod sit
Fortunæ, morum, vel necis indicium.

Cœlius Rhodiginus nous a donné la description d'une espèce d'*onomancie* fort singulière. Il dit que Théodat, roi des Goths, voulant savoir quel serait le succès de la guerre qu'il projetait contre les Romains, un juif expert dans l'*onomancie* lui ordonna de faire enfermer un certain nombre de cochons dans de petites

étables, et de donner à quelques-uns de ces animaux des noms romains, à d'autres des noms de Goths, avec des marques pour les distinguer les uns des autres, et enfin, de les garder jusqu'à un certain jour; lequel étant arrivé, on ouvrit les étables, et l'on trouva morts les cochons qu'on avait désignés par des noms des Goths, tandis que ceux à qui l'on avait donné des noms romains étaient pleins de vie; ce qui fit prédire au Juif que les Goths seraient défaits.

ONTOLOGIE, s. f. (*Logique et Métaphys.*), c'est la science de l'être considéré en tant qu'être. Elle fournit des principes à toutes les autres parties de la philosophie, et même à toutes les sciences.

Les scolastiques, souverainement passionnés pour leur jargon, n'avaient garde de laisser en friche le terroir le plus propre à la production des termes nouveaux et obscurs : aussi élevaient-ils jusqu'aux nues leur *philosophia prima.* Dès que la doctrine de Descartes eut pris le dessus, l'*ontologie* scolastique tomba dans le mépris, et devint l'objet de la risée publique. Le nouveau philosophe, posant pour principe fondamental qu'on ne devait admettre aucun terme auquel ne répondît une notion claire ou qui ne fût résoluble par sa définition en idées simples et claires, cet arrêt, émané du bon sens, proscrivit tous les termes *ontologiques* alors usités. Effectivement les définitions destinées à les expliquer étaient pour l'ordinaire plus obscures que les termes mêmes; et les règles ou canons des scolastiques étaient si équivoques, qu'on ne pouvait en tirer aucun usage. On n'envisagea donc plus l'*ontologie* que comme un dictionnaire philosophique barbare, dans lequel on expliquait des termes dont nous pouvions fort bien nous passer; et ce qui acheva de la décrier, c'est que Descartes détruisit sans édifier, et qu'il décida même que les termes *ontologiques* n'avaient pas besoin de définition, et que ceux qui signifiaient quelque chose étaient suffisamment intelligibles par eux-mêmes. Sans doute la difficulté de donner des définitions précises des idées simples et primitives fut ce qui engagea Descartes à couper ainsi le nœud.

L'*ontologie*, qui n'était autrefois qu'une science de mots, prit une toute autre face entre les mains des philosophes modernes, ou, pour mieux dire, de M. Volf; car le cours de

cette science qu'il a publié est le premier et jusqu'à présent l'unique où elle soit proposée d'une manière vraiment philosophique. Ce grand homme, méditant sur les moyens de faire un système de philosophie certain et utile au genre humain, se mit à rechercher la raison de l'évidence des démonstrations d'Euclide; et il découvrit bientôt qu'elle dépendait des notions *ontologiques*. Car les premiers principes qu'Euclide emploie sont ou des définitions nominales qui n'ont par elles-mêmes aucune évidence, ou des axiomes dont la plupart sont des propositions *ontologiques*.

De cette découverte M. Volf conclut que toute la certitude des mathématiques procède de l'*ontologie;* passant ensuite aux théorèmes de la philosophie, et s'efforçant de démontrer la convenance des attributs avec leurs sujets, conformément à leurs légitimes déterminations, pour remonter par des démonstrations réitérées jusqu'aux principes indémontrables, il s'aperçut pareillement que toutes les espèces de vérités étaient dans le même cas que les mathématiques, c'est-à-dire qu'elles tenaient aux notions *ontologiques*. Il résulte manifestement de là que la philosophie, et encore moins ce qu'on appelle les *facultés supérieures*, ne peuvent être traitées d'une manière certaine et utile qu'après avoir assujetti l'*ontologie* aux règles de la méthode scientifique. C'est l'important service que M. Volf s'est proposé de rendre aux sciences, et qu'il leur a rendu réellement dans l'ouvrage publié en 1729 sous ce titre : *Philosophia prima sive* ontologia, *methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanæ principia continentur*; réimprimé plus correct en 1736, in-4°, à Francfort et Leipsick. Il donne les notions distinctes, tant de l'être en général que des attributs qui lui conviennent, soit qu'on le considère simplement comme être, soit que l'on envisage les êtres sous certaines relations. Ces notions servent ensuite à former des propositions déterminées, les seules qui soient utiles au raisonnement, et à construire les démonstrations, dans lesquelles on ne doit jamais faire entrer que des principes antérieurement prouvés. On ne doit pas s'étonner de trouver dans un pareil ouvrage les définitions des choses que les idées confuses nous représentent assez clairement pour les distinguer les unes des autres, et les preuves des vérités sur lesquelles on n'a pas

coutume d'en exiger. Le but de l'auteur demandait ces détails : il ne lui suffisait pas de donner une énumération des attributs absolus et respectifs de l'être, il fallait encore rendre raison de leur convenance à l'être, et convaincre *a priori* qu'on est en droit de les lui attribuer toutes les fois que les déterminations supposées par l'attribut se rencontrent. Tant que les propositions ne sont éclaircies que par les exemples que l'expérience fournit, on n'en saurait inférer que leur universalité, qui ne devient évidente que par la connaissance des déterminations du sujet. Quiconque sait quelle est la force de la méthode scientifique pour entraîner notre consentement ne se plaindra jamais du soin scrupuleux qu'un auteur apporte à démontrer tout ce qu'il avance.

On peut définir l'*ontologie* naturelle par l'assemblage des notions confuses acquises par l'usage ordinaire des facultés de notre âme, et qui répondent aux termes abstraits dont nous nous servons pour exprimer nos jugements généraux sur l'être. Telle est en effet la nature de notre âme, qu'elle ne saurait détacher de l'idée d'un être tout ce qu'elle aperçoit dans cet être, et qu'elle aperçoit les choses universelles dans les singulières, en se souvenant d'avoir observé dans d'autres êtres ce qu'elle remarque dans ceux qui sont l'objet actuel de son attention. C'est ainsi, par exemple, que se forment en nous les idées confuses de *plus grand*, de *moindre* et *d'égal*, par la comparaison des grandeurs ou hauteurs des objets corporels. Il s'agit de ramener ces concepts vagues à des idées distinctes, et de déterminer les propositions qui en doivent résulter : c'est ce que fait l'*ontologie* artificielle, et elle est par conséquent l'explication distincte de l'*ontologie* naturelle.

OPHIOMANCIE, s. f., divination par les serpents. Ce mot est formé du grec ὄφις, *serpent*, et de μαντεία, *divination*. L'*ophiomancie* était fort en usage chez les Anciens; elle consistait à tirer des présages bons ou mauvais des divers mouvements qu'on voyait faire aux serpents. On en trouve plusieurs exemples dans les poëtes. Ainsi dans Virgile (*Æneid.*, lib. V) Énée voit sortir du tombeau d'Anchise un serpent énorme, dont le corps fait mille replis tortueux; ce serpent tourne autour du tombeau et des autels, se glisse entre les vases et les coupes, goûte de toutes les viandes offertes, et se retire

ensuite au fond du sépulcre sans faire aucun mal aux assistants. Le héros en tire un heureux présage pour le succès de ses desseins.

Rien n'était si simple que l'origine de cette divination. « Le serpent, dit M. Pluche, symbole de vie et de santé, si ordinaire dans les figures sacrées, faisant si souvent partie de la coiffure d'Isis, toujours attaché au bâton de Mercure et d'Esculape, inséparable du coffre qui contenait les mystères, et éternellement ramené dans le cérémonial, passa pour un des grands moyens de connaître la volonté des dieux.

« On avait tant de foi, ajoute-t-il, aux serpents et à leurs prophéties, qu'on en nourrissait exprès pour cet emploi; et en les rendant familiers, on était à portée des prophètes et des prédictions. Une foule d'expériences faites depuis quelques années par nos apothicaires et par la plupart de nos botanistes, auxquels l'occasion s'en présente fréquemment dans leurs herborisations, nous ont appris que les couleuvres sont sans dents, sans piqûre et sans venin. La hardiesse avec laquelle les devins et les prêtres des idoles maniaient ces animaux était fondée sur l'épreuve de leur impuissance à mal faire; mais cette sécurité en imposait aux peuples, et un ministre qui maniait impunément la couleuvre devait sans doute avoir des intelligences avec les dieux. » (*Histoire du ciel*, tome Ier, page 447.)

Les Marses, peuples d'Italie, se vantaient de posséder le secret d'endormir et de manier les serpents les plus dangereux. Les Anciens racontent la même chose des Prylles, peuples d'Afrique; et l'on pourrait même regarder comme une espèce d'*ophiomancie* la coutume qu'avaient ceux-ci d'exposer aux cérastes leurs enfants lorsqu'ils étaient nés, pour connaître s'ils étaient légitimes ou adultérins. Car, dit Lucain, traduit par Brébeuf :

L'enfant par les serpents constamment respecté,
D'un pur attouchement prouve la pureté;
Et lorsque sa naissance est un présent du crime,
De ces monstres cruels il devient la victime.

On trouve sur cette matière une Dissertation très-curieuse de M. l'abbé Souchay, dans les *Mémoires de l'Académie des Belles-Lettres*, tome VII, page 273.

OPPOSER, v. act. et neut. (*Gram.*), former un obstacle; on dit : la nature n'a *opposé* à l'homme aucune barrière que son ambition sacrilége, son avarice insatiable, son infatigable curiosité n'aient franchie; on *oppose* des digues à la violence des eaux et des passions; on *oppose* la patience à la force; l'intérêt des autres s'*oppose* toujours à nos desseins; le blanc n'est pas plus *opposé* au noir que son caractère et le mien; les pôles d'une sphère sont diamétralement *opposés*; qu'*opposez*-vous à cette preuve? qu'*oppose*-t-elle à ses persécuteurs? des plaintes, des cris, des larmes, contre lesquels ils se sont endurcis dès longtemps; si la fortune s'*oppose* à vos desseins, *opposez* à la fortune du courage et de la résignation; *opposez*-vous à la vente de ces effets.

OPPRESSEUR, s. m. OPPRIMER, v. a. (*Gram.*), terme relatif au mauvais usage de la puissance. On *opprime*, on mérite le nom d'*oppresseur*, on fait gémir sous l'oppression, lorsque le poids de notre autorité passe sur nos sujets d'une manière qui les écrase, et qui leur rend l'existence odieuse. On rend l'existence odieuse, en envahissant la liberté, en épuisant la fortune, en gênant les opinions, etc. Un peuple peut être *opprimé* par son souverain, un peuple par un autre peuple. Fléchier dit qu'il y a peu de sûreté pour les *oppresseurs* de la liberté des peuples; mais c'est seulement dans les premiers instants de l'oppression. A la longue on perd tout sentiment, on s'abrutit, et l'on en vient jusqu'à adorer la tyrannie, et à diviniser ses actions les plus atroces. Alors il n'y a plus de ressource pour une nation que dans une grande révolution qui la régénère. Il lui faut une crise.

Oppression a un sens relatif à l'économie animale. On se sent *oppressé*, lorsque le poids des aliments surcharge l'estomac. Il y a *oppression* de poitrine, lorsque la respiration est embarrassée, et qu'il semble qu'on ait un poids considérable à vaincre à chaque inspiration.

OPPRESSION, s. f. (*Morale et Politiq.*). Par un malheur attaché à la condition humaine, les sujets sont quelquefois soumis à des souverains qui, abusant du pouvoir qui leur a été confié, leur font éprouver des rigueurs que la violence seule autorise. L'*oppression* est toujours le fruit d'une mauvaise administration. Lorsque le souverain est injuste, ou lorsque ses

représentants se prévalent de son autorité, ils regardent les peuples comme des animaux vils, qui ne sont faits que pour ramper, et pour satisfaire, aux dépens de leur sang, de leur travail et de leurs trésors, leurs projets ambitieux, ou leurs caprices ridicules. En vain l'innocence gémit, en vain elle implore la protection des lois, la force triomphe et insulte à ses pleurs. Domitien disait : *omnia sibi in homines licere*; maxime digne d'un monstre, et qui pourtant n'a été que trop suivie par quelques souverains.

OPPROBRE, s. m. (*Gram.*), c'est le mépris de la société dans laquelle on est. Ce terme me semble du moins avoir rapport à une certaine collection d'hommes. Ceux qui ont une conduite opposée aux devoirs de leur état en sont l'*opprobre*; on est l'*opprobre* de l'Église, de la nation, de la littérature, de la magistrature, de l'état militaire. Pour compléter l'acception d'*opprobre*, à cette idée il faut encore en ajouter une autre, c'est l'extrême degré de la honte et du mépris, encouru apparemment par quelque action bien vile. Il se dit aussi d'une injure griève. Les Juifs firent souffrir à Jésus-Christ mille *opprobres*.

OPULENCE, s. f. Opulent, adj. (*Gram.*), termes qui désignent *la grande richesse*, ou celui qui la possède. Nous ne dirons ici qu'un mot bien capable d'inspirer du mépris pour l'*opulence*, et de consoler ceux qui vivent indigents : c'est qu'il est rare qu'elle n'augmente pas la méchanceté naturelle, et qu'elle fasse le bonheur.

ORDONNER, v. a. (*Gram.*). Ce verbe a plusieurs acceptions diverses. Il commande, il enjoint, il prescrit. Le parlement a *ordonné*, cette année 1761, que les jésuites fermeraient leurs noviciats, leurs colléges, leurs congrégations, jusqu'à ce qu'ils se fussent purgés devant Sa Majesté du soupçon de la doctrine sacrilége de monarchomachie, qu'ils eussent abjuré la morale abominable de leurs casuistes, et qu'ils eussent réformé leurs constitutions sur un plan plus conforme à nos lois, à la tranquillité publique, à la sûreté de nos rois et au bon ordre de la société. Un médecin *ordonne* une saignée, de la diète. Un testateur *ordonne* à l'exécuteur de ses dernières volontés telle ou telle chose. Un évêque *ordonne* des prêtres. On *ordonne* aux subalternes cent écus d'appointement par mois.

On *ordonne* une troupe, un repas, des peines ; le proverbe dit : charité bien *ordonnée* commence par soi-même. La générosité dit, au contraire, charité bien *ordonnée* commence par les autres.

ORIENTALE (Philosophi). (*Hist. de la Philosophie*) Peu de temps après la naissance de Jésus-Christ, il se forma une secte de philosophes assez singulière dans les contrées les plus connues de l'Asie et de l'Afrique. Ils se piquaient d'une intelligence extraordinaire dans les choses divines, ou celles sur lesquelles on croit le plus, parce qu'on y entend le moins, et où il ne faut pas raisonner, mais soumettre sa raison, faire des actes de foi, et non des systèmes ou des syllogismes. Ils donnaient leur doctrine pour celle des plus anciens philosophes, qu'ils prétendaient leur avoir été transmise dans sa pureté ; et plusieurs d'entre eux ayant embrassé la religion chrétienne, et travaillé à concilier leurs idées avec ses préceptes, on vit tout à coup éclore cet essaim d'hérésies dont il est parlé dans l'Histoire de l'Église sous le nom fastueux de *gnostiques*. Ces gnostiques corrompirent la simplicité de l'Évangile par les inepties les plus frivoles ; se répandirent parmi les Juifs et les Gentils, et défigurèrent de la manière la plus ridicule leur philosophie, imaginèrent les opinions les plus monstrueuses, fortifièrent le fanatisme dominant, supposèrent une foule de livres sous les noms les plus respectables, et remplirent une partie du monde de leur misérable et détestable science.

Il serait à souhaiter qu'on approfondît l'origine et les progrès des sectes : les découvertes qu'on ferait sur ce point éclaireraient l'histoire sacrée et philosophique des deux premiers siècles de l'Église ; période qui ne sera sans obscurité que quand quelque homme d'une érudition et d'une pénétration peu communes aura achevé ce travail.

Nous n'avons plus les livres de ces sectaires, il ne nous en reste qu'un petit nombre de fragments peu considérables. En supprimant leurs ouvrages, les premiers Pères de l'Église, par un zèle plus ardent qu'éclairé, nous ont privés de la lumière dont nous avons besoin, et presque coupé le fil de notre histoire.

On ne peut révoquer en doute l'existence de ces philosophes. Porphyre en fait mention, il dit dans la Vie de Plotin :

γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ, ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι, οἱ περὶ τὸν Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον, κ. τ. λ. Il y avait alors plusieurs chrétiens, hérétiques, et autres professant une doctrine émanée de l'ancienne philosophie, et marchant à la suite d'Adelphius et d'Aquilinus, etc. Ils méprisaient Platon; ils ne parlaient que de Zoroastre, de Zostrian, de Nicothée et de Melus, et ils se regardaient comme les restaurateurs de la sagesse orientale; nous pourrions ajouter au témoignage de Porphyre celui de Théodote et d'Eunape.

Ces philosophes prirent le nom de *gnostiques*, parce qu'ils s'attribuaient une connaissance plus sublime et plus étendue de Dieu, et de ses puissances ou émanations, qui faisaient le fond de leur doctrine.

Ils avaient pris ce nom longtemps avant que d'entrer dans l'Église. Les gnostiques furent d'abord certains philosophes spéculatifs; on étendit ensuite cette dénomination à une foule d'hérétiques dont les sentiments avaient quelque affinité avec leur doctrine. Irénée dit que Ménandre, disciple de Simon, fut un gnostique; Basilide fut un gnostique selon Jérôme; Épiphane met Saturnin au nombre des gnostiques; Philastrius appelle Nicolas chef des gnostiques.

Ce titre de gnostique a donc passé des écoles de la philosophie des Gentils dans l'Église de Jésus-Chrits, et il est très-vraisemblable que c'est de cette doctrine trompeuse que Paul a parlé dans son Épître à Timothée, et qu'il désigne par les mots de ψευδωνύμου γνόσεος, d'où l'on peut conclure que le gnosisme n'a pas pris naissance parmi les chrétiens.

Le terme de *gnosis* est grec; il était en usage dans l'école de Pythagore et de Platon, et il se prenait pour la contemplation des choses immatérielles et intellectuelles.

On peut donc conjecturer que les philosophes orientaux prirent le nom de *gnostiques*, lorsque la philosophie pythagorico-platonicienne passa de la Grèce dans leur contrée, ce qui arriva peu de temps après la naissance de Jésus-Christ; alors la Chaldée, la Perse, la Syrie, la Phénicie et la Palestine étaient pleines de gnostiques. Cette secte pénétra en Europe. L'Égypte en fut infectée; mais elle s'enracina particulièrement dans la Chaldée et dans la Perse. Ces contrées furent le centre du

gnosisme, c'est là que les idées des gnostiques se mêlèrent avec les visions des peuples, et que leur doctrime s'amalgama avec celle de Zoroastre.

Les Perses, qui étaient imbus du platonisme, trompés par l'affinité qu'ils remarquèrent entre les dogmes de cette école, dont ils sortaient, et la doctrine des gnostiques orientaux, qui n'était qu'un pythagorico-platonisme défiguré par des chimères chaldéennes et zoroastriques, se méprirent sur l'origine de cette secte. Bien loin de se dire platoniciens, les gnostiques orientaux reprochaient à Platon de n'avoir rien entendu à ce qu'il y a de secret et de profond sur la nature divine : *Platonem in profunditatem intelligibilis essentiæ non penetrasse.* Plotin, indigné de ce jugement des gnostiques, leur dit : *Quasi ipsi quidem intelligibilem naturam cognoscendo attingentes, Plato autem reliquique beati viri minime?* (*Ennead.*, II, lib. XI, cap. VI) « Comme si vous saviez de la nature intelligible ce que Platon et les autres hommes de sa trempe céleste ont ignoré. » Il revient encore aux gnostiques en d'autres endroits, et toujours avec la même véhémence. « Vous vous faites un mérite, ajoute-t-il, de ce qui doit vous être reproché sans cesse ; vous vous croyez plus instruits, parce qu'en ajoutant vos extravagances aux choses sensées que vous avez empruntées, vous avez tout corrompu. »

D'où il s'ensuit qu'à travers le système de la *philosophie orientale*, quel qu'il fût, on reconnaissait des vestiges de pythagorico-platonisme. Ils avaient changé les dénominations. Ils admettaient la transmigration des âmes d'un corps dans un autre. Ils professaient la trinité de Platon, l'être, l'entendement, et un troisième architecte; et ces conformités, quoique moins marquées peut-être qu'elles ne le paraissent à Plotin, n'étaient pas les seules qu'il y eût entre le gnosisme et le platonico-pythagorisme.

Le platonico-pythagorisme passa de la Grèce à Alexandrie. Les Égyptiens, avides de tout ce qui concernait la divinité, accoururent dans cette ville fameuse par ses philosophes. Ils brouillèrent leur doctrine avec celle qu'ils y puisèrent. Ce mélange passa dans la Chaldée, où il s'accrut encore des chimères de Zoroastre, et c'est ce chaos d'opinions qu'il faut regarder comme la *philosophie orientale*, ou le gnosisme, qui,

introduit avec ses sectateurs dans l'Église de Jésus-Christ, s'empara de ses dogmes, les corrompit, et y introduisit une multitude incroyable d'hérésies qui retinrent le nom de *gnosisme*.

Leur système de théologie consistait à supposer des émanations, et à appliquer ces émanations aux phénomènes du monde visible. C'était une espèce d'échelle où des puissances moins parfaites, placées les unes au-dessous des autres, formaient autant de degrés depuis Dieu jusqu'à l'homme, où commençait le mal moral. Toute la portion de la chaîne comprise entre le grand abîme incompréhensible, ou Dieu, jusqu'au monde, était bonne, d'une bonté qui allait, à la vérité, en dégénérant; le reste était mauvais, d'une dépravation qui allait toujours en augmentant. De Dieu au monde visible, la bonté était en raison inverse de la distance ; du monde au dernier degré de la chaîne, la méchanceté était en raison directe de la distance.

Il y avait aussi beaucoup de rapport entre cette théorie et celle de la cabale judaïque.

Les principes de Zoroastre, les sephiroths des juifs, les éons des gnostiques ne sont qu'une même doctrine d'émanations, sous des expressions différentes. Il y a dans ces systèmes des sexes différents de principes, de sephiroths, d'éons, parce qu'il y fallait expliquer la génération d'une émanation, et la propagation successive de toutes.

Les principes de Zoroastre, les séphiroths de la cabale, les éons perdent de leur perfection à mesure qu'ils s'éloignent de Dieu dans tous ces systèmes, parce qu'il y fallait expliquer l'origine du bien et du mal physique et moral.

Quels moyens l'homme avait-il de sortir de sa place, de changer sa condition misérable, et de s'approcher du principe premier des émanations ? C'était de prendre son corps en aversion, d'affaiblir en lui les passions, d'y fortifier la raison, de méditer, d'exercer des œuvres de pénitence, de se purger, de faire le bien, d'éviter le mal, etc.

Mais il n'acquérait qu'à la longue, et après de longues transmigrations de son âme dans une longue succession de corps, cette perfection qui l'élevait au-dessus de la chaîne de ce monde visible. Parvenu à ce degré, il était encore loin de la source divine; mais en s'attachant constamment à ses devoirs, enfin il y arrivait; c'était là qu'il jouissait de la félicité complète.

Plus une doctrine est imaginaire, plus il est facile de l'altérer : aussi les gnostiques se divisèrent-ils en une infinité de sectes différentes.

L'éclat des miracles et la sainteté de la morale du christianisme les frappèrent ; ils embrassèrent notre religion, mais sans renoncer à leur philosophie, et bientôt Jésus-Christ ne fut pour eux qu'un bon très-parfait, et le Saint-Esprit un autre.

Comme ils avaient une langue toute particulière, on les entendait peu. On voyait en gros qu'ils s'écartaient de la simplicité du dogme, et on les condamnait sous une infinité de faces diverses.

On peut voir à l'article CABALE ce qu'il y a de commun entre la *philosophie orientale* et la philosophie judaïque ; à l'article PYTHAGORISME [1], ce que ces sectaires avaient emprunté de ce philosophe ; à l'article PLATONISME, ce qu'ils devaient à Platon ; à l'article JÉSUS-CHRIST, ce qu'ils avaient reçu du christianisme ; et l'extrait abrégé qui va suivre de la doctrine de Zoroastre montrera la conformité de leurs idées avec celles de cet homme célèbre dans l'antiquité.

Selon Zoroastre, il y a un principe premier, infini et éternel. De ce premier principe éternel et infini, il en est émané deux autres.

Cette première émanation est pure, active et parfaite.

Son origine, ou son principe, est le feu intellectuel.

Ce feu est très-parfait et très-pur.

Il est la source de tous les êtres, immatériels et matériels.

Les êtres immatériels forment un monde. Les matériels en forment un autre.

Le premier a conservé la lumière pure de son origine ; le second l'a perdue. Il est dans les ténèbres, et les ténèbres s'accroissent à mesure que la distance du premier principe est plus grande.

Les dieux et les esprits voisins du principe lumineux sont ignés et lumineux.

Le feu et la lumière vont toujours en s'affaiblissant ; où cessent la chaleur et la lumière commencent la matière, les ténèbres et le mal, qu'il faut attribuer à Arimane et non à Orosmade.

1. Ces articles ne sont pas de Diderot.

La lumière est d'Orosmade; les ténèbres sont d'Arimane : ces principes et leurs effets sont incompatibles.

La matière, dans une agitation perpétuelle, tend sans cesse à se spiritualiser, à devenir lucide et active.

Spiritualisée, active et lucide, elle retourne à sa source, au feu pur, à Mithras, où son imperfection finit, et où elle jouit de la suprême félicité.

On voit que dans ce système, l'homme, confondu avec tous les êtres du monde visible, est compris sous le nom commun de *matière*.

Ce que nous venons d'exposer de la *philosophie orientale* y laisse encore beaucoup d'obscurité. Nous connaîtrions mieux l'histoire des hérésies comprises sous le nom de *gnosisme*, si nous avions les livres des gnosistes; ceux qu'on attribue à Zoroastre, Zôstrian, Mésus, Allogène, ne seraient pas supposés, que nous ne serions pas encore fort instruits. Comment se tirer de leur nomenclature? Comment apprécier la juste valeur de leurs métaphores? Comment interpréter leurs symboles? Comment suivre le fil de leurs abstractions? Comment exalter son imagination au point d'atteindre à la leur? Comment s'enivrer et se rendre fou assez pour les entendre? Comment débrouiller le chaos de leurs opinions? Contentons-nous donc du peu que nous en savons, et jugeons assez sainement de ce que nous en avons pour ne pas regretter ce qui nous manque.

ORIGÉNISTES, s. m. pl. (*Hist. ecclés.*), anciens hérétiques dont les abominations surpassèrent celles des gnostiques.

Saint Épiphane en parle comme d'une secte qui subsistait encore de son temps, mais en très-petit nombre. Il semble qu'il fixe leur origine au temps du grand Origène; mais il ne dit pas que c'est de lui qu'ils ont tiré leur nom : au contraire il les distingue d'autres *origénistes*, auxquels il donne pour chef Origène Adamantinus. Il ajoute qu'à la vérité les premiers tiraient leur nom d'un certain Origène, et par là il fait connaître que ce n'était pas du grand Origène. D'ailleurs saint Augustin dit expressément que c'en était un autre.

A l'égard de leur doctrine, tout ce que la modestie nous permet d'en dire, c'est qu'ils condamnaient le mariage; qu'ils se servaient de plusieurs livres apocryphes, comme les actes de saint André, etc., et que pour excuser la publicité et l'énormité

de leurs crimes, ils accusaient les catholiques de faire la même chose en particulier.

Les *origénistes*, suivant l'histoire ecclésiastique, étaient les sectateurs d'Origène, qui soutenaient que Jésus-Christ n'était fils de Dieu que par adoption; que l'âme des hommes existe, et a péché dans le ciel avant la création de leurs corps; que les tourments des damnés ne seront point éternels, et que les démons seront enfin délivrés eux-mêmes des peines de l'enfer.

Saint Épiphane réfute amplement les erreurs de ce Père de l'Église; mais il le fait, comme il en convient lui-même, avec trop de chaleur; de sorte qu'il peut bien y avoir de l'exagération dans ce qu'il a dit du grand Origène. Il paraît même que ce saint Jérôme et Théophile d'Alexandrie, parlant de ce grand homme, n'ont point donné à leur zèle les bornes convenables; et sans doute, c'est la raison pour laquelle saint Jean Chrysostome fut accusé lui-même d'être *origéniste*, comme n'ayant point déclamé avec assez de véhémence contre Origène.

L'*origénisme* fut adopté principalement parmi les moines d'Égypte et de Nitrie, qui avaient tiré diverses opinions erronées ou singulières de la lecture d'un traité d'Origène intitulé : *Des principes*. On peut compter parmi ces opinions bizarres que le soleil, la lune, les étoiles et les eaux, qui sont au-dessus du firmament, ont des âmes, et qu'à la résurrection tous les corps auront une forme ronde. Les livres d'Origène furent condamnés, et la lecture en fut défendue dans le cinquième concile général, qui est le deuxième de Constantinople, tenu en 553. Divers auteurs se sont attachés depuis à justifier la doctrine d'Origène, et d'autres à prouver la réalité de ses erreurs; mais on ne peut disconvenir qu'il ne se soit égaré sur bien des chefs.

ORIGINAIRE, adj. (*Gram.*), qui a pris son origine en quelque endroit. Exemple : c'est une famille *originaire* de Flandre. Il se dit aussi de ce qui nous vient d'*origine;* c'est un vice *originaire* dans cette maison.

ORIGINAUX, Écrits. Ce terme peut se prendre en différents sens : 1° Pour le manuscrit authentique d'un ouvrage, tel qu'il est sorti des mains de son auteur. Ainsi, quoique nous ayons plusieurs manuscrits de la Bible, on ne peut pas assurer que nous en ayons les *originaux :* pour faire une copie exacte, il faut la collationner sur les *originaux*.

2° On peut appeler *écrits originaux* ceux même qui, ayant été transcrits ou imprimés, l'ont été avec tant de fidélité qu'ils n'ont souffert aucune altération, changement, addition ou suppression de quelque partie. Pouvons-nous nous flatter d'avoir les *originaux* de Cicéron, de Tite-Live, après que d'habiles commentateurs ont tenté de restituer les leçons fautives, et d'éclaircir les passages obscurs; qu'il y reste encore beaucoup de lacunes ?

3° On appelle *écrits originaux*, des pièces uniques dont on n'a jamais tiré de copies. Ainsi l'on rapporte que les *originaux* du procès de Ravaillac furent brûlés avec cer égicide, par des raisons d'État sur lesquelles on a débité bien de fausses conjectures.

ORIGINAL se dit, *en Peinture*, des choses d'après lesquelles on copie; on dit : la nature est mon *original*; ce dessin, ce tableau, quoique copie, est mon *original*.

Original se dit encore d'un dessin, d'un tableau qu'un peintre fait d'imagination, de génie, quoique chacune de leurs parties soit copiée d'après nature. Peinture, tableau *original*, se prend en bonne et en mauvaise part; en bonne, lorsque dans un tableau tout y est grand, singulièrement nouveau; et en mauvaise, lorsqu'on n'y rencontre qu'une singularité bizarrement grotesque. Les peintres répètent quelquefois les mêmes sujets, et à peu près de la même façon, sans qu'aucune de ces répétitions soit appelée *copies*. On appelle encore *original* les estampes faites d'après des dessins ou des tableaux *originaux*. Il est très-difficile de distinguer les tableaux *originaux* d'avec de bonnes copies. *Voyez* COPIE.

ORIGINALITÉ, s. f. (*Gram.*), manière d'exécuter une chose commune, d'une manière singulière et distinguée : l'*originalité* est très-rare. La plupart des hommes ne sont en tous genres que des copies les uns des autres. Le titre d'*original* se donne en bonne et en mauvaise part.

ORIGINE, s. f. (*Gram.*), commencement, naissance, germe, principe de quelque chose. L'*origine* des plus grandes maisons a d'abord été fort obscure. Les pratiques religieuses de nos jours ont presque toutes leur *origine* dans le paganisme. Une mauvaise plaisanterie a été l'*origine* d'un traité fatal à la nation, et d'une guerre sanglante où plusieurs milliers d'hommes ont perdu la vie. Ménage a écrit des *origines* de notre langue

ORNEMENT, s. m. (*Gram.*), ce qui sert à parer une chose, quelle qu'elle soit. Le grand principe c'est que les parties essentielles et principales se tournent en *ornements ;* car alors le spectateur, qui voit l'utile servir de base à l'agréable, est affecté le plus doucement qu'il est possible. Les belles personnes n'ont pas besoin d'*ornements.* Les habits dont les prêtres se vêtissent en officiant s'appellent des *ornements.* L'architecture demande un grand choix d'*ornements.* On dit d'un grand homme qu'il sera la gloire de sa nation, et qu'il est l'*ornement* de son siècle. Les figures de la rhétorique sont les *ornements* du discours. La science est l'*ornement* de l'esprit.

OSÉE (*Théol.*), le premier des douze petits prophètes : on regarde ses livres comme les plus anciens, les plus prophétiques que nous ayons. Quoique Amos et Isaïe aient paru sous le règne d'Osias, ainsi que *Osée*, celui-ci les a précédés de quelques années. Il est pathétique, court, vif et sententieux. Le prophète, quoique inspiré, a toujours le caractère de l'homme ; en parlant par sa bouche, Dieu lui laisse ses préjugés, ses idées, ses passions, ses expressions, son métier, s'il en a un.

OUBLI, s. m. (*Gram.*), terme relatif à la mémoire. Tomber dans l'*oubli*, c'est passer de la mémoire des hommes. Ce sont les hommes de génie qui envient les grandes actions à l'*oubli.* Il y eut, dit Horace, des héros avant le règne d'Agamemnon ; mais leurs noms sont tombés dans l'*oubli*, une nuit éternelle ensevelit leurs actions ; on ignore leurs travaux ; on ne les regrette point ; on ne donne point de larmes à leurs malheurs, parce qu'il ne s'est point trouvé un homme inspiré des dieux qui les ait chantés. Le poëte, au défaut d'un héros, peut chanter les dieux, la nature, et celle que son cœur adore, et s'immortaliser lui-même. Les autres hommes, au contraire, ne tiennent l'immortalité que de lui. Comparaison de la gloire qui s'acquiert par les lettres et de celle qui s'acquiert par tout autre moyen ; beau sujet de discours académique, où l'on n'aurait pas de peine à faire entrer l'éloge du fondateur de l'Académie, du roi, du cardinal de Richelieu, des gens de lettres, des académiciens, de tous les hommes illustres qui ont été honorés de ce titre, où l'homme lettré ne perdrait rien de son importance, pesé dans la balance avec le grand politique, le grand capitaine, le grand monarque, et où il ne serait pas difficile de

prouver qu'une belle ode est bien une chose aussi rare, aussi grande, aussi précieuse qu'une bataille gagnée.

OUBLIER, v. act. (*Gram.*), perdre la mémoire ; on *oublie* une langue qu'on a apprise ; on *oublie* quelquefois ses amis dans l'absence ou dans le besoin ; on *oublie* une injure ; on n'*oublie* rien pour pallier ses torts ; on *oublie* de faire une visite utile ; on *oublie* le respect qu'on doit à un magistrat ; on s'*oublie* quand on perd de vue ce qu'on est ; l'homme s'*oublie* dans le plaisir ; il y a des occasions où il ne faut pas s'*oublier*, etc. D'où l'on voit combien de formes diverses le besoin fait prendre à ces expressions, et combien la langue est pauvre, comparée à la nature et à l'amendement.

P

PACIFICATION, s. f. (*Hist., mod.*), l'action de remettre ou de rétablir la paix et la tranquillité dans un État.

Dans notre histoire, on entend par édits de *pacification* plusieurs ordonnances des rois de France, rendues pour pacifier les troubles de religion qui s'élevèrent dans le royaume pendant le XVIe siècle.

François Ier et Henri II avaient rendu des édits très-sévères contre ceux qui feraient profession des nouvelles opinions de Luther et de Calvin Charles IX, en 1561, suivit à cet égard les traces de ses prédécesseurs ; mais les hommes souffriront toujours impatiemment qu'on les gêne sur un objet dont ils croient ne devoir compte qu'à Dieu : aussi le prince fut-il obligé, au mois de janvier 1562, de révoquer son premier édit par un nouveau qui accordait aux prétendus réformés le libre exercice de leur religion, excepté dans les villes et bourgs du royaume. En 1563, il donna à Amboise un second édit de *pacification* qui accordait aux gentilshommes et hauts-justiciers la permission de faire faire le prêche dans leurs maisons pour leur famille et leurs sujets seulement. On étendit même ce privilége aux villes, mais avec des restrictions qui le rendirent peu favorable aux calvinistes ; au lieu qu'on les obligea à restituer aux

catholiques les églises qu'ils avaient usurpées. L'édit de Lonjumeau suivit en 1568; mais les deux partis, qui cherchaient à s'y tromper mutuellement, étant peu de temps après rentrés en guerre, Charles IX, par un édit donné à Saint-Maur au mois de septembre 1568, révoqua tous les précédents édits de *pacification*. Cependant la paix ayant été faite le 8 août 1570, dès le 10 du même mois, ce prince rendit un nouvel édit qui, aux priviléges accordés par les précédents, ajouta celui d'avoir quatre places de sûreté; savoir, La Rochelle, Montauban, Coignac et la Charité, pour leur servir de retraite pendant deux ans.

Le massacre de la Saint-Barthélemy, et un édit qui le suivit de près, annulèrent toutes ces conditions; mais Henri III, en 1576, donna un nouvel édit de *pacification* plus favorable aux calvinistes qu'aucun des précédents; la ligue qui commença alors le fit révoquer aux États de Blois sur la fin de la même année; mais le roi se vit obligé de faire en leur faveur l'édit de Poitiers du 8 septembre 1577, par lequel, en rétablissant à certains égards et en restreignant à d'autres les priviléges accordés par les précédents édits pour le libre exercice de leur religion, il leur accorda de plus d'avoir des chambres mi-parties, et huit places de sûreté pour six ans; savoir, Montpellier, Aigues-Mortes, Nyons, Seyne, La Grand'Tour et Serres, en Dauphiné; Périgueux, la Réole et le mas de Verdun en Guyenne. Mais, en 1585 et 1588, la ligue obtint de ce prince la révocation totale de ces édits.

Enfin Henri IV, en 1591, cassa les derniers édits d'Henri III; et en 1598 donna à Nantes ce fameux édit de *pacification*, qui entre autres choses permettait aux prétendus réformés l'exercice public de leur religion dans tous les lieux où il avait été fait publiquement pendant les années 1596 et 1597, et leur en accordait l'exercice particulier à deux lieues des principales villes, pour chaque bailliage où on n'en pouvait établir l'exercice public sans trouble. Louis XIII le confirma à Nîmes en 1610, et Louis XIV, en 1652, pendant les troubles de la minorité; mais il le révoqua en 1656, et le supprima en 1685.

Les protestants se sont plaints avec amertume de la révocation de l'édit de Nantes, et leurs plaintes ont été fortifiées de celles de tous les gens de bien catholiques, qui tolèrent d'autant plus volontiers l'attachement d'un protestant à ses opinions, qu'ils auraient plus de peine à supporter qu'on les troublât dans

la profession des leurs; de celles de tous les philosophes qui savent combien notre façon de penser religieuse dépend peu de nous, et qui prêchent sans cesse aux souverains la tolérance générale, et aux peuples l'amour et la concorde; de celles de tous les bons politiques qui savent les pertes immenses que l'État a faites par cet édit de révocation, qui exila du royaume une infinité de familles, et envoya nos ouvriers et nos manufactures chez l'étranger.

Il est certain qu'on viola, à l'égard des protestants, la foi des traités et des édits donnés et confirmés par tant de rois; et c'est ce que Bayle démontre sans réplique dans ses *Lettres critiques* sur l'histoire du calvinisme. Sans entrer ici dans la question, si le prince a droit ou non de ne point tolérer les sectes opposées à la religion dominante dans son État, je dis que celui qui penserait aujourd'hui qu'un prince doit ramener par la force tous ses sujets à la même croyance passerait pour un homme de sang; que grâce à une infinité de sages écrivains, on a compris que rien n'est plus contraire à la saine raison, à la justice, à la bonne politique et à l'intérêt public que la tyrannie sur les âmes.

On ne peut nier que l'État ne soit dans un danger imminent lorsqu'il est divisé par deux cultes opposés, et qu'il est difficile d'établir une paix solide entre ces deux cultes; mais est-ce une raison pour exterminer les adhérents à l'un des deux? n'en serait-ce pas plutôt une au contraire pour affaiblir l'esprit de fanatisme, en favorisant tous les cultes indistinctement; moyen qui appellerait en même temps dans l'État une infinité d'étrangers, qui mettrait sans cesse un homme à portée d'en voir un autre séparé de lui par la manière de penser sur la religion, pratiquer cependant les mêmes vertus, traiter avec la même bonne foi, exercer les mêmes actes de charité, d'humanité et de bienfaisance; qui rapprocherait les sujets les uns des autres; qui leur inspirerait le respect pour la loi civile qui les protégerait tous également, et qui donnerait à la morale que la nature a gravée dans tous les cœurs la préférence qu'elle mérite.

Si les premiers chrétiens mouraient en bénissant les empereurs païens, et ne leur arrachaient pas par la force des armes des édits favorables à la religion, ils ne s'en plaignaient pas moins amèrement de la liberté qu'on leur ôtait de servir leur Dieu selon la lumière de leur conscience.

En Angleterre, par édit de *pacification* on entend ceux que fit le roi Charles Ier pour mettre fin aux troubles civils entre l'Angleterre et l'Écosse en 1638.

On appelle aussi *pacification* en Hongrie des conditions proposées par les États du royaume, et acceptées par l'archiduc Léopold en 1655; mais ce prince, devenu empereur, ne se piqua pas de les observer exactement, ce qui causa de nouveaux troubles dans ce royaume pendant tout son règne.

PACIFIQUE, adj. (*Gram.*), qui aime la paix. On dit: ce fut un prince *pacifique*. Le Christ dit bienheureux les *pacifiques*, parce qu'ils seront appelés *enfants de Dieu*. Voilà un titre auquel l'auteur de l'*apologie* de la révocation de l'édit de Nantes doit renoncer. Un règne *pacifique* est celui qui n'a été troublé ni par des séditions ni par des guerres. Un possesseur *pacifique* est celui dont le temps de la jouissance tranquillise et assure la possession. Un bénéfice *pacifique*, celui dont le titre n'est et ne peut être contesté.

PAIN BÉNI (*Hist. ecclés.*), c'est un *pain* que l'on bénit tous les dimanches à la messe paroissiale, et qui se distribue ensuite aux fidèles.

L'usage était, dans les premiers siècles du christianisme, que tous ceux qui assistaient à la célébration des saints mystères participaient à la communion du *pain* qui avait été consacré; mais l'Église ayant trouvé de l'inconvénient dans cette pratique, à cause des mauvaises dispositions où pouvaient se trouver les chrétiens, restreignit la communion sacramentelle à ceux qui s'y étaient dûment préparés. Cependant, pour conserver la mémoire de l'ancienne communion, qui s'étendait à tous, on continua la distribution d'un *pain* ordinaire, que l'on bénissait, comme l'on fait de nos jours.

Au reste, le goût du luxe et d'une magnificence onéreuse à bien du monde s'étant glissé jusque dans la pratique de la religion, l'usage s'est introduit dans les grandes villes de donner, au lieu de *pain*, du gâteau plus ou moins délicat, et d'y joindre d'autres accompagnements coûteux et embarrassants; ce qui constitue les familles médiocres en des dépenses qui les incommodent, et qui seraient employées plus utilement pour de vrais besoins. On ne croirait pas, si on ne le montrait par un calcul exact, ce qu'il en coûte à la nation tous les ans pour ce seul article.

On sait qu'il y a dans le royaume plus de quarante mille paroisses où l'on distribue du *pain béni*, quelquefois même à deux grand'messes en un jour, sans compter ceux des confréries, ceux des différents corps des arts et du négoce. J'en ai vu fournir vingt-deux pour une fête par les nouveaux maîtres d'une communauté de Paris. On s'étonne qu'il y ait tant de misère parmi nous; et moi, en voyant nos extravagances et nos folies, je m'étonne bien qu'il n'y en ait pas encore davantage.

Quoi qu'il en soit, je crois qu'on peut, du fort au faible, estimer la dépense du *pain béni*, compris les embarras et les annexes, à quarante sous environ pour chaque fois qu'on le présente. S'il en coûte un peu moins dans les campagnes, il en coûte beaucoup plus dans les villes, et bien des gens trouveront mon appréciation trop faible; cependant quarante mille *pains* à quarante sous pièces font quatre-vingt mille livres, somme qui, multipliée par cinquante-deux dimanches, fait plus de quatre millions par an, ci 4,000,000 livres.

Qui empêche qu'on n'épargne cette dépense au public? On l'a déjà dit ailleurs, le *pain* ne porte pas plus de bénédiction que l'eau qu'on emploie pour le bénir; et par conséquent on peut s'en tenir à l'eau qui ne coûte rien, et supprimer la dépense du *pain*, laquelle devient une vraie perte.

Par la même occasion, disons un mot du luminaire. Il n'y a guère d'apparence de le supprimer tout à fait; nous sommes encore trop enfants, trop esclaves de la coutume et du préjugé, pour sentir qu'il est des emplois du bien plus utiles et plus religieux que de brûler des cierges dans une église. Néanmoins, tout homme éclairé conviendra qu'on peut épargner les trois quarts du luminaire qui se prodigue aujourd'hui, et qui n'est proprement qu'une pieuse décoration. Cela posé, il y a dans le royaume plus de quarante mille églises ou paroisses; on en peut mettre un pareil nombre pour les églises collégiales, couvents, communautés, etc., ce qui fait quatre-vingt mille églises pour le tout. J'estime du plus au moins l'épargne du luminaire qu'on peut faire en chacune à cinquante livres par année; cette somme, bien que modique, multipliée par quatre-vingt mille églises, produit quatre millions par an. Voilà donc, avec les quatre millions ci-dessus, une perte annuelle de huit millions dans le royaume; et cela pour de petits objets et de menus frais

auxquels on n'a peut-être jamais pensé, ci 8,000,000 livres.

Combien d'autres inutilités coûteuses en ornements superflus, en sonneries, processions, reposoirs, etc. *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.* (MATT. XV, 8).

La religion ne consiste pas à décorer des temples, à charmer les yeux ou les oreilles; mais à révérer sincèrement le Créateur, et à nous rendre conformes à Jésus-Christ. Aimons Dieu d'un amour de préférence, et craignons de lui déplaire en violant ses commandements; aimons notre prochain comme nous-mêmes, et soyons en conséquence toujours attentifs à lui faire du bien, ou du moins toujours en garde pour ne lui point faire de mal; enfin, remplissons le devoir de notre état : voilà précisément la religion que Dieu nous prescrit, et c'est celle-là tout juste que les hommes ne pratiquent point. Mais ils tâchent de compenser ces manquements d'une autre manière; ils se mettent en frais, par exemple, pour la décoration des autels, et pour la pompe des cérémonies; les ornements, le luminaire, le chant, la sonnerie, ne sont pas épargnés; tout cela fait proprement l'âme de leur religion, et la plupart ne connaissent rien au delà. Piété grossière et trompeuse, peu conforme à l'esprit du christianisme, qui n'inspire que la bienfaisance et la charité fraternelle!

Que de biens plus importants à faire, plus dignes des imitateurs de Jésus-Christ! Combien de malheureux, estropiés, infirmes, sans secours et sans consolation! Combien de pauvres honteux sans fortune et sans emploi! Combien de pauvres ménages accablés d'enfants! Combien enfin de misérables de toute espèce, et dont le soulagement devrait être le grand objet de la commisération chrétienne! objet par conséquent auquel nous devrions consacrer tant de sommes que nous prodiguons ailleurs sans fruit et sans nécessité.

PAIN CONJURÉ était un *pain* d'épreuve fait de farine d'orge, que les Anglais, Saxons, donnaient à manger à un criminel non convaincu, après que le prêtre avait proféré des imprécations sur ce *pain;* persuadés que s'il était innocent, le *pain* ne lui ferait point de mal; mais que, s'il était coupable, il ne pourrait l'avaler, ou qu'après l'avoir avalé il étoufferait.

Le prêtre qui faisait cette cérémonie demandait à Dieu,

dans une prière faite exprès, « que les mâchoires du criminel restassent raides, que son gosier s'étrécît, qu'il ne pût avaler, et qu'il rejetât le *pain* de sa bouche ».

PAIX, s. f. (*Droit nat., polit. et mor.*), c'est la tranquillité dont une société politique jouit, soit au dedans, par le bon ordre qui règne entre ses membres, soit au dehors, par la bonne intelligence dans laquelle elle vit avec les autres peuples.

Hobbes a prétendu que les hommes étaient sans cesse dans un état de guerre de tous contre tous; le sentiment de ce philosophe atrabilaire ne paraît pas mieux fondé que s'il eût dit que l'état de la douleur et de la maladie est naturel à l'homme. Ainsi que les corps physiques, les corps politiques sont sujets à des révolutions cruelles et dangereuses; quoique ces infirmités soient des suites nécessaires de la faiblesse humaine, elles ne peuvent être appelées *un état naturel.* La guerre est un fruit de la dépravation des hommes; c'est une maladie convulsive et violente du corps politique; il n'est en santé, c'est-à-dire dans son état naturel, que lorsqu'il jouit de la *paix*; c'est elle qui donne de la vigueur aux empires; elle maintient l'ordre parmi les citoyens; elle laisse aux lois la force qui leur est nécessaire; elle favorise la population, l'agriculture et le commerce; en un mot, elle procure aux peuples le bonheur qui est le but de toute société. La guerre, au contraire, dépeuple les États; elle y fait régner le désordre; les lois sont forcées de se taire à la vue de la licence qu'elle introduit; elle rend incertaines la liberté et la propriété des citoyens; elle trouble et fait négliger le commerce; les terres deviennent incultes et abandonnées. Jamais les triomphes les plus éclatants ne peuvent dédommager une nation de la perte d'une multitude de ses membres que la guerre sacrifie; ses victoires même lui font des plaies profondes que la *paix* seule peut guérir.

Si la raison gouvernait les hommes, si elle avait sur les chefs des nations l'empire qui lui est dû, on ne les verrait point se livrer inconsidérément aux fureurs de la guerre; ils ne marqueraient point cet acharnement qui caractérise les bêtes féroces. Attentifs à conserver une tranquillité de qui dépend leur bonheur, ils ne saisiraient point toutes les occasions de troubler celle des autres; satisfaits des biens que la nature a distribués à tous ses enfants, ils ne regarderaient point avec

envie ceux qu'elle a accordés à d'autres peuples; les souverains sentiraient que des conquêtes payées du sang de leurs sujets ne valent jamais le prix qu'elles ont coûté. Mais, par une fatalité déplorable, les nations vivent entre elles dans une défiance réciproque; perpétuellement occupées à repousser les entreprises injustes des autres, ou à en former elles-mêmes, les prétextes les plus frivoles leur mettent les armes à la main, et l'on croirait qu'elles ont une volonté permanente de se priver des avantages que la Providence ou l'industrie leur ont procurés. Les passions aveugles des princes les portent à étendre les bornes de leurs États; peu occupés du bien de leurs sujets, ils ne cherchent qu'à grossir le nombre des hommes qu'ils rendent malheureux. Ces passions, allumées ou entretenues par des ministres ambitieux, ou par des guerriers dont la profession est incompatible avec le repos, ont eu dans tous les âges les effets les plus funestes pour l'humanité. L'histoire ne nous fournit que des exemples de *paix* violées, de guerres injustes et cruelles, de champs dévastés, de villes réduites en cendres. L'épuisement seul semble forcer les princes à la *paix*; ils s'aperçoivent toujours trop tard que le sang du citoyen s'est mêlé à celui de l'ennemi; ce carnage inutile n'a servi qu'à cimenter l'édifice chimérique de la gloire du conquérant et de ses guerriers turbulents; le bonheur de ses peuples est la première victime qui est immolée à son caprice, ou aux vues intéressées de ses courtisans.

Dans ces empires établis autrefois par la force des armes, ou par un reste de barbarie, la guerre seule mène aux honneurs, à la considération, à la gloire; des princes ou des ministres pacifiques sont sans cesse exposés aux censures, au ridicule, à la haine d'un tas d'hommes de sang, que leur état intéresse au désordre. Probus, guerrier doux et humain, est massacré par ses soldats pour avoir décelé ses dispositions pacifiques. Dans un gouvernement militaire, le repos est, pour trop de gens, un état violent et incommode; il faut dans un souverain une fermeté inaltérable, un amour invincible de l'ordre et du bien public, pour résister aux clameurs des guerriers qui l'environnent. Leur voix tumultueuse étouffe sans cesse le cri de la nation, dont le seul intérêt se trouve dans la tranquillité. Les partisans de la guerre ne manquent point de prétextes pour

exciter le désordre, et pour faire écouter leurs vœux intéressés : « C'est par la guerre, disent-ils, que les États s'affermissent ; une nation s'amollit, se dégrade dans la *paix;* sa gloire l'engage à prendre part aux querelles des nations voisines ; le parti du repos n'est que celui des faibles. » Les souverains, trompés par ces raisons spécieuses, sont forcés d'y céder : ils sacrifient à des craintes, à des vues chimériques, la tranquillité, le sang et les trésors de leurs sujets. Quoique l'ambition, l'avarice, la jalousie et la mauvaise foi des peuples voisins ne fournissent que trop de raisons légitimes pour recourir aux armes, la guerre serait beaucoup moins fréquente, si on n'attendait que des motifs réels ou une nécessité absolue de la faire : les princes qui aiment leurs peuples savent que la guerre la plus nécessaire est toujours funeste, et que jamais elle n'est utile qu'autant qu'elle assure la *paix.* On disait au grand Gustave que, par ses glorieux succès, il paraissait que la Providence l'avait fait naître pour le salut des hommes ; que son courage était un don de la Toute-Puissance, et un effet visible de sa bonté. *Dites plutôt de sa colère,* repartit le conquérant; *si la guerre que je fais est un remède, il est plus insupportable que vos maux.*

PALE, adj. PALEUR, s. f. (*Gram.*). La *pâleur* est une nuance de la blancheur. On l'attribue à tout ce qui est blanc, à tout ce qui tient à cette couleur, et qui ne devrait pas l'être, ou qui devrait l'être, ou en tenir moins. Des roses *pâles;* un rouge *pâle;* un visage *pâle;* le soleil est *pâle;* ce bleu est *pâle.* La *pâleur* est donc presque toujours la marque d'un défaut, excepté en amour, s'il en faut croire M. de Moncrif. On lit dans une de ses romances :

En lui toute fleur de jeunesse
Apparaissait;
Mais longue barbe, air de tristesse
Les ternissait.
Si de jeunesse on doit attendre
Beau coloris,
Pâleur qui marque une âme tendre
A bien son prix.

PALINODIE, s. f. (*Belles-Lettres*), discours par lequel on rétracte ce que l'on avait avancé dans un discours précédent.

De là vient cette phrase : *palinodiam canere*, chanter la *palinodie*, c'est-à-dire faire une rétractation.

Ce mot vient du grec πάλλιν, *de nouveau*, *derechef*, et ἀείδω, *chanter*, ou ᾠδὴ, *chant*, en latin *recantatio*, ce qui signifie proprement un désaveu de ce qu'on avait dit : c'est pourquoi tout poëme, et en général toute pièce qui contient une rétractation de quelque offense faite par un poëte à qui que ce soit, s'appelle *palinodie*.

On en attribue l'origine au poëte Stésichore, et à cette occasion : Il avait maltraité Hélène dans un poëme fait à dessein contre elle. Castor et Pollux, au rapport de Platon, vengèrent leur sœur outragée en frappant d'aveuglement le poëte satirique ; et pour recouvrer la vue, Stésichore fut obligé de chanter la *palinodie*. Il composa en effet un autre poëme, en soutenant qu'Hélène n'avait jamais abordé en Phrygie. Il louait également ses charmes et sa vertu, et félicitait Ménélas d'avoir obtenu la préférence sur ses rivaux.

Les premiers défenseurs de la religion chrétienne, saint Justin, saint Clément et Eusèbe, ont cité sous ce titre une hymne qu'ils attribuent à Orphée : elle est fort belle pour le fond des choses et pour la grandeur des images ; le lecteur en va juger, même par une faible traduction :

« Tel est l'Être suprême, que le ciel tout entier ne fait que sa couronne ; il est assis sur un trône d'or, et entouré d'anges infatigables ; ses pieds touchent la terre ; de sa droite il atteint jusqu'aux extrémités de l'Océan ; à son aspect les plus hautes montagnes tremblent, et les mers frissonnent dans leurs plus profonds abîmes. »

Mais il est difficile de se persuader qu'Orphée, qui avait établi dans la Grèce jusqu'à trois cents divinités, ait pu changer ainsi de sentiment, chanter une semblable *palinodie* : aussi la critique range celle-ci parmi les fraudes pieuses qui ne furent pas inconnues aux premiers siècles du christianisme.

La sixième ode du premier Livre des Odes d'Horace, qui commence par ces mots : *O matre pulchra filia pulchrior*, est une vraie *palinodie*, mais la plus mignonne et la plus délicate.

PAMMILIES ou PAMYLIES, s. f. pl. (*Mythol.*), *pammilia*

sacra, fêtes en l'honneur d'Osiris. La fable raconte qu'une femme de Thèbes en Égypte, étant sortie du temple de Jupiter pour aller chercher de l'eau, entendit une voix qui lui ordonnait de publier qu'Osiris était né, qu'il serait un jour un grand prince, et ferait le bonheur de l'Égypte. Pamila, c'était le nom de cette femme, flattée de cette espérance, nourrit et éleva Osiris. En mémoire de la nourrice, on institua une fête, qui de son nom fut appelée *Pamylie*. On y portait une figure d'Osiris assez semblable à celle de Priape, parce qu'Osiris était regardé comme le dieu de la génération.

L'auteur de l'*Histoire du ciel* donne à cette fête une origine bien plus simple : « Le nom des *Pamylies*, dit-il, ne signifie que l'*usage modéré de la langue*. De là vint la coutume que les Grecs avaient dans les sacrifices de faire crier et adresser au peuple ces paroles τάμνετε γλῶσσας, *favete linguis*, *parcite verbis*, abstenez-vous de parler, réglez votre langue; mais par la suite on prit pour une cérémonie relative au sacrifice ce qui était originairement une excellente leçon de discrétion et de conduite, adressée à tous les assistants : et c'est, ajoute-t-il, parce que les *pamylies* ou *phamylies* étaient une leçon propre à rendre les hommes sociables et heureux, que toutes les petites troupes de parents ou d'autres personnes qui vivent en société ont pris en Occident le nom de *familles*. »

PAN, s. m. (*Mythol.*), le dieu des bergers, des chasseurs et de tous les habitants des champs; il était fils de Mercure et de Pénélope. Mercure se métamorphosa en bouc pour plaire à Pénélope. Voilà l'origine de ses cornes et de son pied fourchu, et la naissance du chef de toute la famille des faunes et des satyres. L'accouplement de l'homme avec la chèvre ne produit rien; il n'y a pas d'apparence que celui du bouc avec la femme soit moins stérile : ainsi il est à présumer que tout ceci est purement fabuleux. Il s'appela *Pan*, à ce que dit un ancien mythologue, parce que Pénélope, moins chaste qu'on ne la fait, rendit heureux tous ses amants dans l'absence d'Ulysse, et que cet enfant fut le fruit de ce libertinage. Épiménide fait naître *Pan* de Jupiter et de Caliste, et lui donne Arcas pour frère jumeau; d'autres le croient fils ou de l'air et d'une néréide, ou du ciel et de la terre. Ce dieu n'est pas beau; mais s'il n'est pas le symbole de la beauté, barbu, chevelu, velu, cornu, fourchu,

il l'est bien de la force, de l'agilité et de la lasciveté. On le représente communément avec la houlette et la flûte à plusieurs tuyaux. On le regarde comme le dieu des chasseurs, quoique son histoire nous le montre plus âpre à la poursuite des nymphes que des animaux. Les Arcadiens le révéraient particulièrement; il rendit parmi eux des oracles. Ils lui offraient du lait de chèvre et du miel; ils célébraient en son honneur les lupercales. Évandre l'Arcadien porta son culte et ses fêtes en Italie. Les Égyptiens ont eu des idées toutes différentes de *Pan*. Selon eux, ce fut un des généraux d'Osiris; il combattit Typhon. Son armée ayant été enfermée dans une vallée, dont les avenues étaient gardées, il ordonna pendant la nuit à ses soldats de marcher en poussant de grands cris, que les échos multiplièrent encore. L'horreur de ce bruit inopiné saisit l'ennemi, qui prit la fuite; de là vient ce qu'on appelle terreur *panique*. Polien attribue à *Pan* l'invention de l'ordre de bataille, de la phalange, de la distribution d'une armée en aile droite, en aile gauche ou cornes, et prétend que c'est de là que ses cornes lui viennent. Hygin dit que ce fut *Pan* qui conseilla aux dieux dispersés par les géants de se métamorphoser en animaux, et qu'il leur en donna l'exemple en prenant la forme de la chèvre. Il ajoute que les dieux le récompensèrent de son avis en le plaçant au ciel, où il fut la constellation du Capricorne. On l'honora tellement en Égypte, qu'on lui bâtit dans la Thébaïde la ville appelée *Chemnis* ou *ville de Pan*. On voyait sa statue dans tous les temples. Le nom de *Pan*, qui signifie *tout*, donna lieu à l'allégorie où ce dieu est pris pour le symbole de la nature. Ses cornes sont les rayons du soleil; l'éclat de son teint désigne celui du ciel; la peau de chèvre étoilée dont sa poitrine est couverte, le firmament; le poil de ses jambes et de ses cuisses, la terre, les arbres, les animaux, etc. Quant à la fable du grand *Pan*, voici ce qu'on en lit dans l'ouvrage de Plutarque, intitulé *des Oracles qui ont cessé* : « Le vaisseau du pilote Thamus étant un soir vers certaines îles de la mer Égée, le vent cessa tout à coup. L'équipage était bien éveillé, partie buvait, partie s'entretenait, lorsqu'on entendit une voix qui venait des îles, et qui appelait Thamus; Thamus ne répondit qu'à la troisième fois, et la voix lui commanda, lorsqu'il serait entré à un certain lieu, de crier que le grand *Pan* était mort.

On fut saisi de frayeur; on délibéra si on obéirait à la voix. Thamus conclut que s'il faisait assez de vent pour passer l'endroit indiqué, il se tairait; mais que si le vent venait à cesser, il s'acquitterait de l'ordre qu'il avait reçu. Il fut surpris d'un calme au lieu où il devait crier; il le fit, et aussitôt le calme cessa, et l'on entendit de tous côtés des plaintes et des gémissements, comme d'un grand nombre de personnes affligées et surprises. Cette aventure eut pour témoins tous les gens du vaisseau; bientôt le bruit s'en répandit à Rome. Tibère voulut voir Thamus; il assembla les savants dans la théologie païenne. Ils répondirent au souverain que ce grand *Pan* était le fils de Mercure et de Pénélope. Celui qui fait ce conte dans Plutarque ajoute qu'il le tient d'Épitherses, son maître d'école, qui était dans le vaisseau de Thamus quand la chose arriva. Je dis ce *conte;* car si ce *Pan* était un démon, quel besoin avait-on de Thamus pour porter la nouvelle de sa mort à d'autres démons? Pourquoi ces malavisés révèlent-ils leurs faiblesses à un homme? Dieu les y forçait. Dieu avait donc un dessein? Quel? De désabuser le monde par la mort du grand *Pan?* ce qui n'eut pas lieu; d'annoncer la mort de Jésus-Christ? personne n'entendit la chose en ce sens; au second siècle de l'Église, on n'avait pas encore imaginé de prendre *Pan* pour Jésus-Christ. Les païens crurent que le petit *Pan* était mort, et ils ne s'en mirent guère en peine.

PAPEGAI, s. m. (*Usage*). Le *papegai* ou *papegaut,* comme l'on parle en quelques provinces, est proprement un but, ou, pour mieux dire, un oiseau de bois garni de plaques de fer, et que des habitants d'une ville ou bourgade se proposent d'abattre à coups de fusil: c'est ce qu'on nomme ordinairement l'*exercice de l'arquebuse.* Le vainqueur ou le roi, c'est-à-dire celui qui abat l'oiseau, a, dans plusieurs contrées du royaume, des attributions assignées sur le produit des aides.

Sur quoi j'observe que cet exercice n'étant plus nécessaire, comme il pouvait l'être autrefois, il conviendrait de le supprimer tout à fait, d'autant plus qu'il est dangereux, à bien des égards, et qu'on en voit souvent arriver des malheurs; outre que la chasse étant communément défendue aux bourgeois et aux peuples, il leur est inutile, ou même nuisible de contracter une habitude qui peut devenir vicieuse. Cela posé, les attributions

faites aux rois de l'arquebuse pourraient devenir beaucoup plus utiles, si l'on en faisait un encouragement pour les opérations champêtres, que notre ministère s'empresse d'aider et de perfectionner.

Dans cette vue, on pourrait fonder pour prix annuel de l'économie rustique en chaque arrondissement de la campagne, une médaille d'or de cinquante francs, au moins, à prendre sur le produit des aides, ou sur les autres fonds destinés à l'arquebuse; et cela en faveur des laboureurs et ménagers qui, au jugement de leurs pareils, seront reconnus les plus laborieux et les plus habiles; et que l'on estimera, tant par les productions et les récoltes, que par les entreprises et les inventions nouvelles. Chaque lauréat portera sa médaille comme une marque d'honneur, et cette distinction l'exemptera pendant l'année, lui et toute sa famille, de la milice, des collectes et des corvées. Ceux qui rendront leur médaille recevront la valeur en argent. Ce genre de récompense paraîtrait mieux employé qu'à l'exercice de l'arquebuse.

PARAITRE, verb. act. et auxil., se montrer, se faire voir, se manifester, avoir les apparences, etc. Il se dit des personnes et des choses. Il se lève dès que le jour *paraît*. Il va *paraître* un livre. Il a *paru* de nos jours des fanatiques bien singuliers. Les ennemis ont paru sur la côte. Il a voulu *paraître* dans cette circonstance, et cette folie l'a jeté dans une dépense ruineuse. Jamais la maxime de *paraître* honnête, savant, au lieu de l'être, ne fut plus suivie qu'aujourd'hui. Cette province a été surchargée d'impôts, et il y *paraît* bien. Un sceptique dit cela me *paraît*; un dogmatique, cela est. Il n'osera *paraître* au spectacle.

PARCOURIR, v. n. (*Gram.*), c'est visiter rapidement; j'ai parcouru cette contrée. Quelquefois, l'idée accessoire de rapidité ne s'y joint pas, mais celle au contraire d'exactitude. *Parcourir* un écrit, c'est y donner un coup d'œil rapide. Pour juger sainement un ouvrage, il ne suffit pas d'en *parcourir* les feuillets. On dit : J'ai parcouru des yeux l'assemblée, sans y découvrir celle que j'y désirais.

PARDONNER, v. a., c'est remettre le châtiment, sacrifier son ressentiment et promettre l'oubli d'une faute. On *pardonne* la chose, on *pardonne* à la personne.

Il y a des qualités qu'on *pardonne* plus difficilement que des offenses.

Il faut bien de la modestie, bien de l'attention, bien de l'art pour arracher aux autres le pardon de la supériorité qu'on a sur eux.

On se *pardonne* si souvent à soi-même, qu'on devrait bien *pardonner* quelquefois aux autres.

Des hommes qui ont fait un sot ouvrage, que des imbéciles éditeurs ont achevé de gâter, n'ont jamais pu nous *pardonner* d'en avoir projeté un meilleur. Il n'y a sorte de persécutions que ces ennemis de tout bien ne nous aient suscitées. Nous avons vu notre honneur, notre fortune, notre liberté, notre vie, compromis dans l'espace de quelques mois. Nous aurions obtenu d'eux le *pardon* d'un crime, nous n'en avons pu obtenir celui d'une bonne action.

Ils ont trouvé la plupart de ceux que nous n'avons pas jugés dignes de coopérer à notre entreprise tout disposés à épouser leur haine et leur jalousie.

Nous n'avons point imaginé de vengeance plus cruelle de tout le mal qu'ils nous ont fait que d'achever le bien que nous avions commencé.

Voilà l'unique espèce de ressentiment qui fût digne de nous.

Tous les jours ils s'avilissent par quelques nouveaux forfaits; je vois l'opprobre s'avancer sur eux.

Le temps ne *pardonne* point à la méchanceté. Tôt ou tard il en fait justice.

PARÉAS, PERRÉAS ou PARIAS (*Hist. mod.*). On désigne sous ce nom, parmi les habitants idolâtres de l'Indostan, une classe d'hommes séparée de toutes les autres, qui est l'objet de leur horreur et de leur mépris. Il ne leur est point permis de vivre avec les autres; ils habitent à l'extrémité des villes ou à la campagne, où ils ont des puits pour leur usage, où les autres Indiens ne voudraient jamais aller puiser de l'eau. Les *Paréas* ne peuvent pas même passer dans les villes par les rues où demeurent les bramines. Il leur est défendu d'entrer dans les temples ou pagodes, qu'ils souilleraient de leur présence. Ils gagnent leur vie à ensemencer les terres des autres, à bâtir pour eux des maisons de terre, et en se livrant aux travaux les plus vils. Ils se nourrissent des vaches, des chevaux et des

autres animaux qui sont morts naturellement; ce qui est la principale source de l'aversion que l'on a pour eux. Quelque abjects que soient les *Paréas*, ils prétendent la supériorité sur d'autres hommes que l'on nomme *Scriperes*, avec qui ils ne veulent point manger, et qui sont obligés de se lever devant eux lorsqu'ils passent, sous peine d'être maltraités. Ces derniers sont appelés *Halalchours* à Surate, nom si odieux, que l'on ne peut faire une plus grande insulte à un banian que de le lui donner, Ce mot signifie *glouton*, ou un homme qui mange tout ce qu'il trouve.

PARLER, v. n. (*Gram.*), c'est manifester ses pensées au dehors, par les sons articulés de la voix. Cependant quelquefois on parle par signes. Ce mot a un grand nombre d'acceptions différentes. On dit: Cet homme *parle* une langue barbare. Il y a des gens qui semblent *parler* du ventre. Les pantomimes anciens *parlaient* de tous les points de leur visage et de toutes les parties de leur corps. Dieu a *parlé* par la bouche des prophètes. Les rois *parlent* par la bouche de leurs chanceliers. Cette affaire transpire, on en *parle*. Les siècles *parleront* longtemps de cet homme. Cécile, vous avez été indiscrète; vous avez *parlé*. Venez ici, *parlez*. A qui pensez-vous *parler?* On *parle* peu quand on se respecte beaucoup. N'en *parlez* plus, oublions cette affaire. Je *parlerai* de vous au ministre. Il y a peu de gens qui *parlent* bien. La nature *parle*; le sang ne saurait mentir. Cela *parle* tout seul. Nous *parlerons* guerre, littérature, politique, philosophie, armées, belles-lettres. Les tuyaux de cet orgue *parlent* mal. Je veux que sa femme *parle* dans cet acte. Les murs ont des oreilles; ils *parlent* aussi. Son silence me *parlait*. On apprend à *parler* à plusieurs oiseaux. On avait appris à un chien à *parler*; il prononçait environ trente mots allemands. *Voyez* l'article PAROLE.

PARMÉNIDÉENNE (PHILOSOPHIE), ou PHILOSOPHIE DE PARMÉNIDE (*Histoire de la philosophie.*). Parménide fut un des philosophes de la secte éléatique. *Voyez* ce que nous en avons dit à l'*article* ÉLÉATIQUE (SECTE). Selon lui, la philosophie se considérait, ou relativement à l'opinion et à la sensation, ou relativement à la vérité. Sous le premier point de vue, la matière étant en vicissitude perpétuelle, et les sens imbéciles et obtus, ce que l'on assurait lui paraissait incertain, et il n'admettait

de constant et d'assuré que ce qui était appuyé sur le témoignage de la raison; c'est là toute sa logique. Sa métaphysique se réduisait au petit nombre d'axiomes suivants. Il ne se fait rien de rien. Il n'y a qu'un seul principe des choses. Il est immobile et immuable; c'est l'Être universel; il est éternel; il est sans origine; sa forme est sphérique; il est le seul Être réel; le reste n'est rien; rien ne s'engendre, rien ne périt. Si le contraire nous paraît, c'est que l'aspect des choses nous en impose. Sa physique n'est guère plus étendue, ni plus savante. Il regardait le froid et le chaud comme les principes de tout. Le feu ou le chaud, c'est la même chose. La terre ou le froid, c'est la même chose. Le feu est la cause efficiente; la terre est la cause matérielle. La lune emprunte du soleil sa lumière, et, à proprement parler, elle brille du même éclat. La terre est ronde; elle occupe le centre; elle est suspendue en un équilibre, que sa distance égale de tout ce qu'on peut regarder comme une circonférence entretient. Elle peut être ébranlée, mais non déplacée. Les hommes sont sortis du limon, par l'action du froid et du chaud. Le monde passera; il sera consumé. La portion principale de l'âme réside dans le cœur.

Il s'occupa beaucoup de la dialectique, mais il ne nous reste rien de ses principes; on lui attribue l'invention du sophisme de Zénon, connu sous le nom d'*Achille*.

Platon nous a laissé un dialogue intitulé *le Parménide*, parce que ce philosophe éléatique y fait le rôle principal. Voici les principes qu'on y établit :

Il y a en tout unité et multitude. L'unité est l'idée originelle et première. La multitude ou pluralité est des individus ou singuliers.

Il y a des idées ou certaines natures communes qui contiennent les individus qui en sont les causes, qui les constituent et qui les dénomment.

Il y a des espèces, et c'est une unité commune dans chaque individu qui les constitue.

Les individus ou singuliers ne peuvent ni se concevoir, ni être conçus relativement à l'espèce que par l'unité commune. Autre chose est l'espèce, autre chose les individus. L'espèce est l'unité qui les comprend.

Les idées sont dans notre entendement comme des notions; elles sont dans la nature comme des causes.

Les idées dans la nature donnent aux choses l'existence et la dénomination.

Il n'y a rien qu'on ne puisse réduire à l'unité de l'idée; ces choses en elles-mêmes sont donc réellement invisibles.

Il y a l'idée du beau, c'est la même que celle du bon; il y a les choses ou leurs idées.

La première est Dieu : les autres sont les espèces des choses dans l'ordre de la nature.

Il y a dans ces idées secondaires une sorte d'unité, le fondement des singuliers.

L'espèce distribuée en plusieurs individus séparés est une, toute en elle, non distincte d'elle.

Son étendue à plusieurs individus ne rend point son idée divisible. L'idée a son essence en soi, l'individu a son idée propre ; l'idée, comme telle, n'est donc pas un simple rapport.

Les notions que nous avons sont conformes aux idées des choses; elles rendent leurs formes éternelles; mais ce ne sont que des images, et non des êtres réels, c'est le fondement du commerce de la nature et de l'entendement.

La première idée archétype a ses propriétés, comme d'être simple ou une, sans parties, sans figure, sans mouvement, sans limites, infinie, éternelle, cause de l'existence des choses et de leurs facultés, supérieure à toute essence, diffuse en tout, et circonscrivant la multitude dans les limites de l'unité.

Les idées secondaires ont aussi leurs propriétés, comme d'être unes, mais finies, d'exister à la vérité dans l'entendement divin, mais de se voir dans les individus, comme l'humanité dans l'homme : elles sont unes et diverses, unes en elles-mêmes, diverses dans les singuliers : elles sont en mouvement et en repos; elles agissent par des principes contraires, mais il est un lien commun de similitude qui lie ces contraires; il y a donc quelque chose d'existant qui n'est pas elles; elles agissent dans le temps, mais, quelle que soit leur action, elles demeurent les mêmes.

Toute cette métaphysique a bien du rapport avec le système de Leibnitz, et ce philosophe ne s'en défendait guère. *Voyez* LEIBNITZIANISME.

On peut la réduire en peu de mots à ceci. L'existence diffère de l'essence; l'essence des choses existantes est hors des

choses; il y a des semblables et des dissemblables. Tout se rapporte à certaines classes et à certaines idées. Toutes les idées existent dans une unité; cette unité c'est Dieu. Toutes les choses sont donc unes. La science n'est pas des singuliers, mais des espèces; elle diffère des choses existantes. Puisque les idées sont en Dieu, elles échappent donc à l'homme; tout lui est incompréhensible et caché; ses notions ne sont que des images, des ombres.

Nous craignons que Platon n'ait fort altéré la philosophie de Parménide. Quoi qu'il en soit, voilà ce que nous avons cru devoir en exposer ici, avant que de passer au temps où les opinions de ce philosophe reparurent sur la scène, élevées sur les ruines de celles d'Aristote et de Platon, par un homme qui n'est pas aussi connu qu'il le méritait: c'est Bernardinus Télésius.

Télésius naquit dans le royaume de Naples en 1508, d'une famille illustre. On lui reconnut de la pénétration; on l'encouragea à l'étude des lettres et de la philosophie; et l'exemple et les leçons d'Antoine Télésius, son oncle, ne lui furent pas inutiles. Il passa ses premières années dans les écoles de Milan. De là il alla à Rome, où il cultiva tout ce qu'il y avait d'hommes célèbres. La nécessité de prendre possession d'un bénéfice qu'on lui avait conféré le rappela dans sa patrie. Il y vivait ignoré et tranquille lorsqu'elle fut prise et saccagée par les Français. Télésius fut jeté dans une prison où il aurait perdu la vie sans quelques protecteurs qui se souvinrent de lui et qui obtinrent sa liberté. Il se réfugia à Padoue, où il se livra à la poésie, à la philosophie et à la morale. Il fit des progrès surprenants dans les mathématiques; il s'attacha à perfectionner l'optique, et ce ne fut pas sans succès. De Padoue il revint à Rome, où il connut Ubald Bandinelli et Jean della Casa; il obtint même la faveur de Paul IV. De retour de Rome, où il épousa Diane Sersali, qui lui donna trois enfants, il devint veuf. La mort prématurée de sa femme le toucha vivement et le ramena à la solitude et à l'étude des sciences auxquelles les affaires domestiques l'avaient arraché. Il relut les Anciens; il écrivit ses pensées, et il publia l'ouvrage intitulé *de Natura, juxta propria principia.* Cet ouvrage fut applaudi; les Napolitains l'appelèrent dans leurs écoles. Il céda à leurs sollicitations, et

il professa dans cette ville sa nouvelle doctrine. Il ne s'en tint pas là; il y fonda une espèce d'académie. Ferdinand Carafe se l'attacha. Il était aimé, honoré, estimé, heureux, lorsque des moines, qui souffraient impatiemment le mépris qu'il faisait d'Aristote dans ses leçons et ses écrits, s'élevèrent contre lui, et le tourmentèrent, et lui ôtèrent le repos et la vie. Il mourut en 1588. Il publia, dans le cours de ses études, d'autres ouvrages que celui que nous avons cité.

Principes de la physique de Télésius. — Il y a trois principes des choses; deux agents et incorporels, c'est le froid et le chaud; un instrumental et passif, c'est la matière.

Le chaud, mobile de sa nature, est antérieur au mouvement d'une priorité de temps, d'ordre et de nature; il en est la cause.

Le froid est immobile.

La terre et toutes ses propriétés sont du froid.

Le ciel et les astres sont du chaud.

Les deux agents incorporels, le froid et le chaud, ont besoin d'une masse corporelle qui les soutienne; c'est la matière.

La quantité de la matière n'augmente ni ne diminue dans l'univers. La matière est sans action : elle est noire et invisible de sa nature; du reste propre à se prêter à l'action des deux principes.

Ces deux principes actifs ont la propriété de se multiplier et de s'étendre.

Ils sont toujours opposés, et tendent sans cesse à se déplacer.

Ils ont l'un et l'autre la faculté de connaître et de sentir non-seulement leurs propres actions, leurs propres passions, mais les actions et les passions de leur antagoniste.

Ils ont d'abord engendré le ciel et la terre : le soleil a fait le reste.

La terre a produit les mers, et les produit tous les jours.

C'est à la chaleur et à la diversité de son action et de l'opposition du principe contraire qu'il faut attribuer tout ce qui différencie les êtres entre eux.

Il nous est impossible d'avoir des notions fort distinctes de ces effets.

Le ciel est le propre séjour de la chaleur; c'est là qu'elle

s'est principalement retirée et qu'elle est à l'abri des attaques du froid.

Des lieux placés au-dessous des abîmes de la mer servent d'asile au froid. C'est là qu'il réside et que la chaleur du ciel ne peut pénétrer.

La terre a quatre propriétés principales, le froid, l'opacité, la densité et le repos.

De ces quatre principes deux résident tranquilles dans ses entrailles, deux autres se combattent perpétuellement à sa surface.

Ce combat est l'origine de tout ce qui se produit entre le ciel et la terre, sans en excepter les corps qui la couvrent et qu'elle nourrit.

Ces corps tiennent plus ou moins du principe qui prédomine dans leur formation.

Le chaud a prédominé dans la production du ciel et des corps célestes.

Le ciel et les astres ont un mouvement qui leur est propre. Ce mouvement varie; mais ces phénomènes ne supposent aucune intelligence qui y préside.

Le ciel est lucide de sa nature; les astres le sont aussi, quoiqu'il y ait entre eux plusieurs différences.

Les plantes ne sont pas sans une sorte d'âme; cette âme est un peu moins subtile que celle des animaux.

Il y a différents degrés de perfection entre les animaux.

L'âme de l'homme est de Dieu. C'est lui qui la place dans leurs corps, à mesure qu'ils naissent; c'est la forme du corps; elle est incorporelle et immortelle.

Tous les sens, excepté celui de l'ouïe, ne sont qu'un toucher.

La raison est particulière à l'homme; les animaux ne l'ont pas.

Ceux qui désireront connaître plus au long le système de Télésius, et ce qu'il a de conforme avec les principes de Parménide, peuvent recourir à l'ouvrage du chancelier Bacon; ils y verront comment des efforts que le froid et le chaud font pour se surmonter mutuellement et s'assembler, la terre pour convertir le soleil, et le soleil pour convertir la terre; efforts qui durent sans cesse et qui n'obtiennent point leur fin, sans quoi le principe du repos ou celui du mouvement s'anéantissant,

tout finirait; comment, dis-je, le froid et le chaud ayant des vicissitudes continuelles, il en résulte une infinité de phénomènes différents.

Ces phénomènes naissent ou de la force de la chaleur, ou de la disposition de la matière, ou de la résistance ou du concours des causes opposées.

La chaleur varie en intensité, en quantité, en durée, en moyen, en succession.

La succession varie, selon la proximité, l'éloignement, l'allée, le retour, la répétition, les intervalles.

En s'affaiblissant, la chaleur paraît avoir quelque chose de commun avec le froid, et en produire les effets.

C'est à la chaleur du soleil qu'il faut principalement attribuer les générations.

Cet astre atteint à toutes les parties de la terre, et n'en laisse aucune sans chaleur.

Il raisonne du froid, comme il a raisonné du chaud.

Il y distingue des degrés et des effets proportionnés à ces degrés; ces effets sont les contraires des effets du chaud.

Jetant ensuite les yeux sur la matière subjuguée alternativement par les deux principes, il y aperçoit la propriété d'augmenter, de diminuer et de changer la chaleur.

Ou la chaleur y préexistait, ou non; si elle y préexistait, elle s'accroît de celle qui survient.

Nous ne pousserons pas plus loin cette analyse; ce qui précède suffit pour montrer combien on peut déduire d'effets d'un si petit nombre de principes, et combien aussi il en reste d'inexplicables.

Mais ce qui jette particulièrement du ridicule sur les idées de Télésius, c'est que la terre, ce point de l'espace, devient le théâtre d'une guerre qui décide de l'état de l'univers.

Ce philosophe est moins à louer de l'édifice qu'il a bâti, que du succès avec lequel il a attaqué celui qui subsistait de son temps.

PAROLE, s. f. (*Gram.*), mot articulé qui indique un objet, une idée. Il n'y a que l'homme qui s'entende et qui se fasse entendre en parlant. *Parole* se dit aussi d'une maxime, d'une sentence. Le chrétien doit compter toutes ses *paroles*. Cet homme a le talent de la parole comme personne peut-être ne

l'eut jamais. Les *paroles* volent, les effets restent. Les théologiens appellent l'Évangile la *parole* de Dieu. Donner sa *parole*, c'est promettre. Estimer sur *parole*, c'est estimer sur l'éloge des autres. Porter des *paroles* de mariage, et en entamer les propositions, c'est la même chose.

PAROLE ENFANTINE (*Lang. franç.*). Nous appelons au propre *paroles enfantines*, ces demi-mots par lesquels les enfants qui n'ont pas encore l'usage libre de leur langue expriment leurs pensées. Rien n'est plus joli que de converser avec eux dans ces premières années où ils commencent à prononcer à moitié plusieurs mots, dont la prononciation imparfaite donne une grâce infinie à tous leurs petits discours, *dimidiata verba, dum tentant integra pronuntiare, loquelam ipso offensantis linguæ fragmine dulciorem auscultantibus præbent.* Mais ce langage imparfait, ce ton enfantin, cette voix à demi-basse, que quelques jolies femmes affectent d'imiter, est ridicule quand on n'est plus dans cet âge tendre où la nature en faisait tout le charme. C'est ainsi que les mines dans un âge avancé sont des grimaces.

PARTICULIER, ad. (*Gram. et Logiq.*), qui concerne l'espèce ou l'individu; l'on dit : le système de l'individu ne doit pas être préféré à celui de l'espèce, et *particulier* s'oppose à *général.* Il est doux, après avoir vécu dans le tumulte des affaires, de retourner à la vie *particulière;* et *particulier* s'oppose à *public.* L'Église admet un jugement *particulier*, et *particulier* s'oppose à *universel.* Un *particulier* de cet endroit a fait une belle action; et l'idée de *particulier* est relative à celle de *collection.* C'est un homme *particulier*, et il est synonyme à *bizarre*, et s'oppose à *ordinaire* et *commun.* Dans cette maison, chacun a sa chambre *particulière*, et il s'oppose à *commune.* Les assemblées *particulières* sont illicites, et il est corrélatif de *publiques.* Il faut connaître les circonstances *particulières* d'une affaire pour en décider, et il s'oppose à *ordinaires* et *communes.* L'aimant a une vertu *particulière*, ou qui lui est propre. Quand il se dit d'une liaison, il en marque l'*intimité;* d'un officier, il en marque la *subordination;* d'un événement, il en marque la *rareté;* d'un goût, il en marque la *vivacité*, etc.

PARTIR, v. n. (*Gram.*). Ce verbe, relatif à la translation

d'un lieu fixé dans un autre, a un grand nombre d'acceptions. Ainsi l'on dit : Les courriers *partent* à différents jours et à différentes heures, selon les différents lieux de leur destination. J'estime peu la vie, je ne crains ni la mort ni ses suites ; je suis toujours prêt à *partir*. Cet homme *part* de la main, il n'y a qu'à lui faire signe. Lâchez la bride à ce cheval, et il *partira* sur-le-champ. Il prend son fusil, le coup *part*, et l'homme est mort. Toutes ces idées *partent* d'un cerveau creux. Cet ouvrier ne laisse pas *partir* son ouvrage de son atelier qu'il ne soit parfait, ni ce commerçant la marchandise de sa boutique qu'elle ne soit bien payée. *Partez*, dit le maître en fait d'armes à son écolier. Le carrier, qui sépare la pierre avec le marteau et le coin, la fait *partir* du coup qui la fend. Ils ont toujours maille à *partir*, ou ils se querellent pour des riens.

Ce cheval a le *partir* prompt, il a de la grâce au *partir*. Ces musiciens ne sont pas *partis* ensemble, et cela a fait un très-mauvais effet. Il y a eu un temps où, lorsqu'il arrivait à nos musiciens de *partir* à temps et de rencontrer l'accord, c'était un hasard si heureux, qu'ils en étaient tout émerveillés.

PARTISAN, s. m. (*Gram.*), celui qui a embrassé le parti de quelqu'un ou de quelque chose ; il y eut un temps où l'on pensa traiter ici les *partisans* de la musique italienne comme des criminels d'État. Chaque auteur a ses *partisans*. Je suis grand *partisan* des Anciens; mais cela ne m'empêche pas de rendre justice aux modernes ; et je ne brûle point *la Jérusalem délivrée* aux pieds de la statue de Virgile, ni *la Henriade* aux pieds de la statue d'Homère.

PARVENIR, v. neut. (*Gram.*), arriver au lieu où l'on se proposait d'aller. On ne *parviendra* jamais jusqu'au pôle; on en est empêché par la rigueur du froid, les neiges et les glaces. S'il est difficile d'atteindre au souverain bonheur, c'est qu'il est impossible de *parvenir* à la souveraine perfection. C'est un secret auquel on ne *parviendra* pas. Ce discours *parvint* aux oreilles du prince, qui eut la petitesse de s'en offenser. Les cris de l'innocent se perdent dans les airs, et ne *parviennent* pas jusqu'au ciel. Il est *parvenu* aux plus hautes dignités, et son élévation a été funeste à l'État, qu'il a mal gouverné, et à la considération dont il jouissait. On a reconnu son incapacité. Il est rare qu'on *parvienne* par des voies honnêtes.

Il est plus rare encore qu'un parvenu soit un homme traitable.

PASQUIN, s. m. (*Hist. moderne*), est une statue mutilée qu'on voit à Rome dans une encoignure du palais des Ursins; elle tire son nom d'un savetier de cette ville, fameux par ses railleries et ses lardons, dont la boutique était le réceptacle d'un grand nombre de fainéants qui se divertissaient à railler les passants.

Après la mort de *Pasquin*, en creusant devant sa boutique on trouva une statue d'un ancien gladiateur bien taillée, mais mutilée de la moitié de ses membres; on l'exposa à la même place où on l'avait trouvée, au coin de la boutique de *Pasquin*, et d'un commun consentement, on lui donna le nom du mort.

Depuis ce temps-là on attribue à sa statue toutes les satires et les brocards; on les lui met dans la bouche, ou on les affiche sur lui, comme si tout cela venait de *Pasquin* ressuscité. *Pasquin* s'adresse ordinairement à Marforio, autre statue dans Rome, ou Marforio à *Pasquin*, à qui on fait faire la réplique.

Les réponses sont ordinairement courtes, piquantes et malignes; quand on attaque Marforio, *Pasquin* vient à son secours; et quand on l'attaque, Marforio le défend à son tour, c'est-à-dire que les satiriques font parler ces statues comme il leur plaît. *Voyez* PASQUINADES.

Cette licence, qui dégénère quelquefois en libelles diffamatoires, n'épargne personne, pas même les papes, et cependant elle est tolérée. On dit qu'Adrien VI, indigné de se voir souvent en butte aux satires de *Pasquin*, résolut de faire enlever la statue pour la précipiter dans le Tibre ou la réduire en cendres; mais qu'un de ses courtisans lui remontra ingénieusement que si on noyait *Pasquin*, il ne deviendrait pas muet pour cela, mais qu'il se ferait entendre plus hautement que les grenouilles du fond de leur marais; et que si on le brûlait, les poëtes, nation naturellement mordante, s'assembleraient tous les ans au lieu de son supplice, pour y célébrer ses obsèques, en déchirant la mémoire de celui qui l'aurait condamné. Le pape goûta cet avis, et la statue ne fut point détruite. Le même motif peut la conserver longtemps.

PASQUINADES, s. f. pl. (*Hist. moderne*). C'est ainsi que l'on nomme à Rome les épigrammes, les bons mots, et les

satires que l'on fait, soit contre les personnes en place, soit contre les particuliers qui donnent prise par quelque vice ou par quelques ridicules. Le nom de *pasquinade* vient de ce qu'on attache communément des papiers satiriques à côté d'une vieille statue brisée que les Romains ont appelée *Pasquin*, dans la bouche de qui les auteurs mettent des sarcasmes qu'ils veulent lancer à ceux qui leur déplaisent. Les souverains pontifes eux-mêmes ont été très-souvent les objets des bons mots de *Pasquin*. Quelquefois on lui donne un interlocuteur : c'est une autre statue que le peuple appelle *Marforio*, et qui est placée vis-à-vis de celle de *Pasquin*.

PASSAGER, adj. (*Gram.*), qui passe vite, qui ne dure qu'un instant. Les joies de ce monde sont *passagères*. C'est une ferveur passagère qui tient quelquefois à l'ennui d'un tempérament qui fait effort pour se développer dans l'un et dans l'autre sexe, ou qui, s'étant développé, porte à de nouveaux besoins dont on ignore l'objet, ou qu'on ne saurait satisfaire, qui entraîne tant de jeunes et malheureuses victimes de leur inexpérience au fond des cloîtres où elles se croient appelées par la grâce, et où elles ne rencontrent que la douleur et le désespoir.

PASSANT, adj. On dit un lieu *passant*, une rue *passante*, lorsqu'on y passe beaucoup; un *passant*, de celui qui passe ou dans une rue, ou sur une route, ou dans une ville. *Passant* se prend aussi substantivement. Un *passant* est celui qui passe. M. Piron a employé dans son épitaphe le mot *passant* et comme participe et comme substantif :

Ami *passant* qui désirez connaître
Ce que je fus. Je ne voulus rien être.
Je vécus nul, et certes je fis bien.
Car, après tout, bien fou qui se propose,
De rien venu, s'en retournant à rien,
D'être en *passant* ici-bas quelque chose.

PASSE-DROIT, s. m. (*Polit.*). Les princes, ou ceux qui sont les distributeurs de leurs grâces, commettent des injustices que l'on nomme *passe-droits*, lorsqu'ils accordent des récompenses, des grades, des dignités à des personnes qu'ils veulent favoriser, au préjudice de celles qui, par leurs services ou par la carrière

qu'elles avaient embrassée, avaient droit d'espérer ces grâces. Les récompenses sont, entre les mains des souverains, des moyens puissants pour exciter dans leurs sujets l'amour de la patrie et de leurs devoirs. Rien n'est donc plus contraire aux intérêts d'un État que de priver ceux qui en ont bien mérité des avantages qui leur sont dus. La douleur causée par cette privation devient encore plus sensible lorsqu'ils voient qu'on leur préfère des hommes qui n'ont d'autre titre que la faveur et l'intrigue. De telles injustices détruisent l'émulation et l'énergie nécessaires dans les personnes qui servent leur pays. Des intrigants parviennent à des places dont ils sont incapables, et le mérite réel, qui ne sait point s'abaisser à la flatterie et aux pratiques sourdes, est écarté, ou demeure enseveli dans une obscurité qui le rend inutile à la patrie.

PASSIONS, s. f. (*Philos.*, *Logique*, *Morale*). Les penchants, les inclinations, les désirs et les aversions, poussés à un certain degré de vivacité, joints à une sensation confuse de plaisir ou de douleur, occasionnés ou accompagnés de quelque mouvement irrégulier du sang et des esprits animaux, c'est ce que nous nommons *passions*. Elles vont jusqu'à ôter tout usage de la liberté, état où l'âme est en quelque manière rendue *passive*; de là le nom de *passions*.

L'inclination ou certaine disposition de l'âme naît de l'opinion où nous sommes qu'un grand bien ou un grand mal est renfermé dans un objet qui par cela même excite la *passion*. Quand donc cette inclination est mise en jeu (et elle y est mise par tout ce qui est pour nous plaisir ou peine), aussitôt l'âme, comme frappée immédiatement par le bien ou par le mal, ne modérant point l'opinion où elle est que c'est pour elle une chose très-importante, la croit par là même digne de toute son attention; elle se tourne entièrement de son côté, elle s'y fixe, elle y attache tous ses sens, et dirige toutes ses facultés à la considérer; oubliant dans cette contemplation, dans ce désir ou dans cette crainte presque tous les autres objets : alors elle est dans le cas d'un homme accablé d'une maladie aiguë; il n'a pas la liberté de penser à autre chose qu'à ce qui a du rapport à son mal. C'est encore ainsi que les *passions* sont les maladies de l'âme.

Toutes nos sensations, nos imaginations, même les idées

intellectuelles, sont accompagnées de plaisir ou de peine, de sentiments agréables ou douloureux, et ces sentiments sont indépendants de notre volonté; car si ces deux sources de bien et de mal pouvaient s'ouvrir et se fermer à son gré, elle détournerait la douleur, et n'admettrait que le plaisir. Tout ce qui produit en nous ce sentiment agréable, tout ce qui est propre à nous donner du plaisir, à l'entretenir, à l'accroître, à écarter ou à adoucir la peine ou la douleur, nous le nommons *bien*. Tout ce qui excite un sentiment opposé, tout ce qui produit un effet contraire, nous l'appelons *mal*.

Le plaisir et la peine sont donc les pivots sur lesquels roulent toutes nos affections connues sous le nom d'*inclinations* et de *passions*, qui ne sont que les différents degrés des modifications de notre âme. Ces sentiments sont donc liés intimement aux *passions*; ils en sont les principes, et ils naissent eux-mêmes de diverses sources que l'on peut réduire à ces quatre :

1° *Les plaisirs et les peines des sens.* Cette douceur ou cette amertume jointe à la sensation, sans qu'on en connaisse la cause, sans qu'on sache comment les objets excitent ce sentiment, qui s'élève avant que l'on ait prévu le bien ou le mal que la présence et l'usage de cet objet peuvent procurer; ce que l'on en peut dire, c'est que la bonté divine a attaché un sentiment *agréable à l'exercice de nos facultés corporelles.* Tout ce qui satisfait nos besoins sans aller au delà donne le sentiment de plaisir. La vue d'une lumière douce, des couleurs gaies sans être éblouissantes, des objets à notre portée, des sons nets, éclatants, qui n'étourdissent pas, des odeurs qui n'ont ni fadeur ni trop de force, des goûts qui ont une pointe sans être trop aiguë, une chaleur tempérée, l'attouchement d'un corps uni; tout cela plaît, parce que cela exerce nos facultés sans les fatiguer. Le contraire ou l'excès produit un effet tout opposé.

2° *Les plaisirs de l'esprit* ou *de l'imagination* forment la seconde source de nos *passions* : tels sont ceux que procure la vue ou la perception de la beauté prise dans un sens général, tant pour les beautés de la nature et de l'art que pour celles qui ne sont saisies que par les yeux de l'entendement, c'est-à-dire celles qui se trouvent dans les vérités universelles, celles qui découlent des lois générales, des causes secondes. Ceux qui

ont recherché le principe général de la beauté, ont remarqué que les objets propres à faire naître chez nous un sentiment de plaisir, sont ceux qui réunissent la *variété* avec l'*ordre* ou l'*uniformité*. La variété nous occupe par la multitude d'objets qu'elle nous présente; l'uniformité en rend la perception facile, en nous mettant à portée de les saisir rassemblés sous un même point de vue. On peut donc dire que les plaisirs de l'esprit, comme ceux des sens, ont une même origine, *un exercice modéré de nos facultés.*

Recourez à l'expérience; voyez dans la musique les consonnances tirer leur agrément de ce qu'elles sont simples et variées; variées, elles attirent notre attention; simples, elles ne nous fatiguent pas trop. Dans l'architecture, les belles proportions sont celles qui gardent un juste milieu entre une uniformité ennuyeuse et une variété outrée qui fait le goût gothique. La sculpture n'a-t-elle pas trouvé dans les proportions du corps humain cette harmonie, cet accord dans les rapports, et cette variété des différentes parties qui constituent la beauté d'une statue? La peinture est assujettie aux mêmes règles.

Pour remonter de l'art à la nature, la beauté d'un visage n'emprunte-t-elle pas ses charmes des couleurs douces, variées, de la régularité des traits, de l'air qui exprime différents sentiments de l'âme? Les grâces du corps ne consistent-elles pas dans un juste rapport des mouvements à la fin qu'on s'y propose? La nature elle-même embellie de ses couleurs douces et variées, de cette quantité d'objets proportionnés, et qui tous se rapportent à un tout, que nous offre-t-elle? une unité combinée sagement avec la variété la plus agréable. L'ordre et la proportion ont tellement droit de nous plaire, que nous l'exigeons jusque dans les productions si variées de l'enthousiasme, dans ces peintures que font la poésie et l'éloquence des mouvements tumultueux de l'âme. A plus forte raison l'ordre doit-il régner dans les ouvrages faits pour instruire. Qu'est-ce qui nous les fait trouver beaux? si ce n'est l'unité de dessein, l'accord parfait des diverses parties entre elles et avec le tout, la peinture ou l'imitation exacte des objets des mouvements, des sentiments, des *passions*, la convenance des moyens avec leur fin, un juste rapport des façons de penser et de s'exprimer avec le but qu'on se propose.

C'est ainsi que l'entendement trouve ses plaisirs dans la

même source de l'esprit et de l'imagination ; il se plaît à méditer des vérités universelles qui comprennent, sous des expressions claires, une multitude de vérités particulières, et dont les conséquences se multiplient presque à l'infini. C'est ce qui fait pour certains esprits les charmes de la métaphysique, de la géométrie et des sciences abstraites, qui sans cela n'auraient rien que de rebutant. C'est cette sorte de beauté qui fait naître mille plaisirs de la découverte des lois générales que toute la nature observe avec une fidélité inviolable, de la contemplation des causes secondes qui se diversifient à l'infini dans leurs effets, et qui toutes sont soumises à une unique et première cause.

L'on peut étendre ce principe de nos plaisirs, et sa privation, source de nos peines, sur tous les objets qui sont du ressort de l'esprit. On le trouvera partout; et s'il est quelques exceptions, elles ne sont dans le fond qu'apparentes, et peuvent venir ou de préventions arbitraires, sur lesquelles même il ne serait pas difficile de faire voir que le principe n'est point altéré, ou de ce que notre vue est trop bornée sur des objets fins et délicats.

3° Un troisième ordre de plaisirs et de peines est celui qui en affectant le cœur fait naître en nous tant d'inclinations ou de *passions* si différentes. La source en est dans le sentiment de *notre perfection* ou de *notre imperfection*, de nos vertus ou de nos vices. De toutes les beautés, il en est peu qui nous touchent plus que celle de la vertu qui constitue notre perfection ; et de toutes les laideurs, il n'en est point à laquelle nous soyons ou nous devions être plus sensibles qu'à celle du vice. L'amour de nous-mêmes, cette *passion* si naturelle, si universelle, et qui est, on peut le dire, la base de toutes nos affections, nous fait chercher sans cesse en nous et hors de nous des preuves de ce que nous sommes à l'égard de la perfection; mais où les trouver? Serait-ce dans l'usage de nos facultés convenable à notre nature? ou dans un usage conforme à l'intention du Créateur? ou au but que nous nous proposons, qui est la félicité? Réunissons ces trois différentes façons d'envisager la félicité, et nous y trouverons la règle que nous prescrit ce troisième principe de nos plaisirs et de nos peines. C'est que *notre perfection et la félicité consistent à posséder et à faire usage des facultés*

propres à nous procurer un solide bonheur, conforme aux intentions de notre auteur, manifestées dans la nature qu'il nous a donnée.

Dès lors nous ne pouvons apercevoir en nous-mêmes ces facultés, et sentir que nous en faisons un usage convenable à notre nature, à leur destination et à notre but, sans éprouver une joie secrète et une satisfaction intérieure qui est le plus agréable de tous les sentiments. Celui-là, au contraire, qui regardant en lui-même n'y voit qu'imperfection et qu'un abus continuel des talents dont Dieu l'a doué, a beau s'applaudir tout haut d'être parvenu par ses désordres au comble de la fortune, son âme est en secret déchirée par de cuisants remords qui lui mettent sans cesse devant les yeux sa honte, et qui lui rendent son existence haïssable. En vain, pour étouffer ce sentiment douloureux, ou pour en détourner son attention, il se livre aux plaisirs des sens, il s'occupe, il se distrait, il cherche à se fuir lui-même; il ne peut se dérober à ce juge terrible qu'il porte en lui et partout avec lui.

C'est donc encore un usage modéré de nos facultés, soit du cœur, soit de l'esprit, qui en fait la perfection; et cet usage fait naître chez nous des sentiments agréables, d'où se produisent des inclinations et des *passions* convenables à notre nature.

4° J'ai dit que l'amour de nous-mêmes nous faisait chercher hors de nous des preuves de notre perfection : cela même nous fait découvrir une quatrième source de plaisirs et de peines *dans le bonheur et le malheur d'autrui*. Serait-ce que la perception que nous en avons quand nous en sommes les témoins, ou que nous y pensons fortement, fait une image assez semblable à son objet pour nous toucher à peu près comme si nous éprouvions actuellement le sentiment même qu'elle représente? Ou y a-t-il quelque opération secrète de la nature qui, nous ayant tous formés d'un même sang, nous a voulu lier les uns aux autres en nous rendant sensibles aux biens et aux maux de nos semblables? Quoi qu'il en soit, la chose est certaine; ce sentiment peut être suspendu par l'amour-propre, ou par des intérêts particuliers; mais il se manifeste infailliblement dans toutes les occasions où rien ne l'empêche de se développer : il se trouve chez tous les hommes, à la vérité en différents degrés. La dureté même part quelquefois d'un principe d'hu-

manité; on est dur pour le méchant ou pour ceux qu'on regarde comme tels dans le monde, dans la vue de les rendre bons, ou pour les mettre hors d'état de nuire aux autres. Cette sensibilité n'est pas égale pour tous les hommes; ceux qui ont gagné notre amitié et notre estime par de bons offices, par des qualités estimables, par des sentiments réciproques; ceux qui nous sont attachés par les liens du sang, de l'habitude, d'une commune patrie, d'un même parti, d'une même profession, d'une même religion, tous ceux-là ont différents droits sur notre sentiment. Il s'étend jusqu'aux caractères de roman ou de tragédie; nous prenons part au bien et au mal qui leur arrive, plus encore si nous sommes convaincus que ces caractères sont vrais. De là les charmes de l'Histoire, qui, en nous mettant sous les yeux des tableaux de l'humanité, nous touche et nous émeut à ce point précis de vivacité qui fait naître les sentiments agréables. De là en un mot toutes les inclinations et les *passions* qui nous affectent si aisément par une suite de notre sensibilité pour le genre humain.

Telles sont les sources de nos sentiments variés suivant les différentes sortes d'objets qui nous plaisent par eux-mêmes, et que l'on peut appeler *les biens agréables;* mais il en est d'autres qui nous portent vers les *biens utiles,* c'est-à-dire vers des objets qui, sans produire immédiatement en nous ces biens agréables, servent à nous en procurer ou à nous en assurer la jouissance. On peut les réduire sous trois chefs : le désir de la gloire, le pouvoir, les richesses. Nous avons vu déjà que tout ce qui semble nous prouver que nous avons quelque perfection ne peut manquer de nous plaire : de là le cas que nous faisons de l'approbation, de l'amour, de l'estime, des éloges des autres; de là les sentiments d'honneur ou de confusion; de là l'idée que nous nous formons du pouvoir, du crédit qui flattent la vanité de l'ambitieux, et qui, ainsi que les richesses, ne sont envisagés par l'homme sage que comme un moyen de parvenir à quelque chose de mieux.

Mais il n'arrive que trop souvent que l'on désire ces biens utiles pour eux-mêmes, en confondant ainsi le moyen avec la fin. L'on veut à tout prix se faire une réputation bonne ou mauvaise; l'on ne voit dans les honneurs rien au delà des honneurs mêmes; l'on désire les richesses pour les posséder et non

pour en jouir. Se livrer ainsi à des *passions* aussi inutiles qu'elles sont dangereuses, c'est se rendre semblable à ces malheureux qui passent leur triste vie à fouiller les entrailles de la terre pour en tirer des richesses dont la jouissance est réservée à d'autres. Il faut en convenir, cet abus des biens utiles vient souvent de l'éducation, de la coutume, des habitudes, des sociétés qu'on fréquente, qui font dans l'âme d'étranges associations d'idées, d'où naissent des plaisirs et des peines, des goûts ou des aversions, des inclinations, des *passions* pour des objets par eux-mêmes très-indifférents. A l'imitation de ceux avec qui nous vivons nous attachons notre bonheur à l'idée de la possession d'un bien frivole qui nous enlève par là notre tranquillité; nous le chérissons avec une *passion* qui étonne ceux qui ne font pas attention que la sphère de nos pensées et de nos désirs est bornée là.

En indiquant ainsi l'abus que nous faisons de ces biens utiles, nous croyons montrer le remède, et assurer à ceux qui voudront bien ne pas s'y arrêter la jouissance des biens et des plaisirs agréables par eux-mêmes.

(Jusqu'ici nous avons fait trop d'usage d'un petit mais excellent ouvrage sur *la Théorie des sentiments agréables*, pour ne pas lui rendre toute la justice qu'il mérite.)

II. Quand nous réfléchissons sur ce qui se passe en nous à la vue des objets propres à nous donner du plaisir ou à nous causer de la peine, nous sentons naître un penchant, une détermination de la volonté, qui est quelque chose de différent du sentiment même du bien et du mal. Il le touche de près, mais c'est une manière d'être plus active, c'est une volonté naissante que nous pouvons suivre ou abandonner, au lieu que nous n'avons aucun empire sur cette première modification de l'âme qui est le sentiment. C'est ce penchant, ce goût qui nous détermine au bien ou à ce qui paraît l'être, et que nous nommons *attachement* ou *désir*, suivant qu'on possède le bien ou qu'on le souhaite; c'est lui qui nous retire du mal ou de ce que nous jugeons être tel, et qui si ce mal est présent s'appelle *aversion*, s'il est absent, *éloignement*. C'est ainsi que le beau, ou ce qui nous plaît, nous affecte d'un sentiment qui à son tour excite le désir et fait naître la *passion*. Le contraire suit la même marche.

L'*admiration* est la première et la plus simple de nos *passions :* elle mérite à peine ce nom ; c'est ce sentiment vif et subit de plaisir qui s'excite chez nous à la vue d'un objet dont la perfection nous frappe. On pourrait lui opposer l'*étonnement*, si ce mot n'était restreint à exprimer un pareil sentiment de peine qui naît à la vue d'une difformité peu commune, et l'horreur en particulier que cause la vue d'un vice ou d'un crime extraordinaire. Ces *passions* sont pour l'ordinaire excitées par la nouveauté ; mais si c'est par un mérite plus réel, alors l'admiration peut être utile. Aussi un observateur attentif trouve souvent dans les objets les plus communs autant et plus de choses dignes de son admiration, que dans les objets les plus rares et les plus nouveaux.

L'admiration ou l'étonnement produisent *la curiosité* ou le désir de connaître mieux ce que nous ne connaissons qu'imparfaitement ; *passion* raisonnable et qui tourne à notre profit, si elle se porte sur des recherches vraiment utiles et non frivoles ou simplement curieuses ; si elle est assez discrète pour ne pas nous porter à vouloir connaître ce que nous devons ignorer ; et si elle est assez constante pour ne pas nous faire voltiger d'objets en objets, sans en approfondir aucun.

Après ce qui a été dit sur les plaisirs et les peines, je ne sais si l'on peut mettre la *joie* et la *tristesse* au rang des *passions*, ou si l'on ne doit pas plutôt regarder ces deux sentiments comme la base et le fond de toutes les *passions*. La *joie* n'est proprement qu'une réflexion continue, vive et animée, sur le bien dont nous jouissons ; et la *tristesse*, une réflexion soutenue et profonde sur le mal qui nous arrive. On prend souvent la joie pour une disposition à sentir vivement le bien, comme la tristesse pour la disposition à être sensible au mal. Les passions qui tiennent à la joie semblent être douces et agréables : celles qui se rapportent à la tristesse sont fâcheuses et sombres. La joie ouvre le cœur et l'esprit, mais elle dissipe. La tristesse resserre, accable et fixe sur son objet.

L'*espérance* et la *crainte* précèdent pour l'ordinaire la joie et la tristesse. Elles se portent sur le bien ou le mal qui doit probablement nous arriver. Si nous le regardons comme fort assuré, nous sentons de la *confiance ;* ou au contraire, si c'est le mal, nous tombons dans le *désespoir*. La crainte va jusqu'à

la *peur* ou à l'*épouvante* quand nous apercevons tout à coup un mal imprévu prêt à fondre sur nous, et jusqu'à la *terreur*, si outre cela le mal est affreux. Il n'y a point de nom pour exprimer les nuances de la joie en des circonstances parallèles.

Le combat entre la crainte et l'espérance fait l'*inquiétude*, disposition tumultueuse, *passion* mixte, qui nous fait souvent prévenir le mal et perdre le bien. Quand la crainte et l'espérance se succèdent tour à tour, c'est *irrésolution*. Si l'espérance l'emporte, nous sentons naître le *courage*; si c'est la crainte, nous tombons dans l'abattement. Quand un bien que nous espérons se fait trop attendre, nous avons de l'*impatience* ou de l'*ennui*. Quelquefois même, en nous persuadant que la crainte d'un mal est pire que le mal même, nous sommes impatients qu'il arrive. L'ennui vient aussi de l'absence de tout bien, mais plus souvent encore du défaut d'occupations qui nous attachent. La joie d'avoir évité un mal que nous avions un juste sujet de craindre, ou d'avoir obtenu un bien longtemps attendu, se change en *allégresse*. Mais si ce bien ne répond pas à notre attente, s'il est au-dessous de l'idée que nous en avions, le *dégoût* succède à la joie, et souvent il est suivi de l'*aversion*.

Toute bonne action porte avec elle sa récompense, en ce qu'elle est suivie d'un sentiment de joie pure qui se nomme *satisfaction* ou *contentement intérieur*. Au contraire, la *repentance*, les *regrets*, les *remords*, sont les sentiments qui s'élèvent dans notre cœur, à la vue de nos fautes.

La joie et la tristesse ne s'en tiennent pas là; elles produisent encore bien d'autres *passions*. Telle est cette satisfaction que nous ressentons en obtenant l'approbation des autres, et surtout de ceux que nous croyons être les meilleurs juges de nos actions, et que nous désignons sous le nom de la *gloire*. La tristesse, au contraire, que nous éprouvons quand nous sommes blâmés ou désapprouvés, s'appelle *honte*. Ces affections de l'âme sont si naturelles et si nécessaires au bien de la société, qu'on a donné le nom d'*impudence* à leur privation; mais, poussées à l'excès, elles peuvent être aussi pernicieuses qu'elles étaient utiles, renfermées dans de justes bornes. On en peut dire autant du désir des honneurs, qui est une noble *émulation* quand il est dirigé par la justice et la sagesse, et une *ambition* dangereuse quand on lui lâche la bride. Il en est de même de

l'amour modéré des richesses, passion légitime si on les recherche par des voies honorables, et dans l'intention d'en faire un bon usage, mais qui, poussée trop loin, est *avarice*, mot qui exprime deux *passions* différentes, suivant qu'on désire avec ardeur les richesses, ou pour les amasser sans en jouir, ou pour les dissiper.

Comme l'on n'a point de nom propre pour désigner cet amour modéré des richesses, l'on n'en a pas non plus pour marquer un amour modéré des plaisirs des sens. Le mot de *volupté* est en quelque sorte affecté à cette sorte de plaisirs. Le *voluptueux* est celui qui y est trop attaché; et si le goût que l'on a pour eux va trop loin, on appelle cette passion *sensualité*.

Il en est encore de même du désir raisonnable ou excessif des plaisirs de l'esprit; il n'y a pas de terme fixe pour les désigner. Celui qui les aime et qui s'y connaît est un *homme de goût*; celui qui sait les procurer est un *homme à talent*.

Toutes ces *passions* se terminent à nous-mêmes, et portent sur *l'amour de soi-même*, cet état de l'âme qui l'occupe et l'affecte si vivement pour tout ce qu'elle croit être relatif à son bonheur et à sa perfection. Je le distingue de l'*amour-propre*, en ce que celui-ci sudordonne tout à son bien particulier, se fait le centre de tout, et est à lui-même son objet et sa fin; c'est l'excès d'une *passion* qui est naturelle et légitime quand elle demeure dans les bornes de l'amour de soi-même, qu'elle laisse à l'âme la liberté de se répandre au dehors, et de chercher sa conservation, sa perfection et son bonheur hors d'elle, comme en elle. Ainsi l'amour de soi-même ne détruit point, mais il a une liaison intime et quelquefois imperceptible avec ce sentiment qui nous fait prendre plaisir au bonheur des autres, ou à ce que nous imaginons être leur bonheur; il ne s'oppose pas à toutes les autres *passions* qui se répandent sur ceux qui nous environnent, et qui sont tout autant de branches de l'amour ou de la *haine*. Celle-ci est cette disposition à se plaire au malheur de quelqu'un, et, par une suite naturelle, à s'affliger de son bonheur. On hait ce dont l'idée est désagréable, ce qu'on considère comme mauvais ou nuisible à nous-mêmes, ou à ce que nous aimons. Si quelquefois on croit se haïr, ce n'est pas soi-même que l'on hait; c'est quelque imperfection que l'on

découvre en soi, dont on voudrait se défaire. La haine devrait se borner aux mauvaises qualités, aux défauts; mais elle ne s'étend que trop sur les personnes.

L'admiration jointe à quelques degrés d'amour fait l'*estime*. Si la vue des défauts ne produit pas la haine, elle fait naître le *mépris*.

La peine que l'on ressent du mal qui arrive à ceux que l'on aime, ou en général à nos semblables, c'est la *compassion*; et celle qui résulte du bien qui arrive à ceux que l'on hait c'est l'*envie*. Ces deux passions ne s'excitent que quand nous jugeons notre ami ou celui pour qui nous nous intéressons indigne du mal qu'il éprouve, et celui que nous n'aimons pas du bien dont il jouit.

La *reconnaissance* est l'amour que nous avons pour quelqu'un à cause du bien qu'il nous a fait ou qu'il a eu intention de nous faire. Si c'est à cause du bien qu'il a fait à d'autres, ou en général pour quelque bonne qualité morale que nous aimons en lui c'est *faveur*. La haine que nous sentons envers ceux qui nous ont fait tort c'est la *colère*. L'*indignation* porte sur celui qui fait tort aux autres. L'une et l'autre sont suivies du désir de rendre le mal pour le mal et c'est la *vengeance*.

III. Si nous étions les maîtres de nous donner un caractère, peut-être que, considérant les abîmes où la fougue des *passions* peut nous entraîner, nous le formerions sans *passions*. Cependant elles sont nécessaires à la nature humaine, et ce n'est pas sans des vues pleines de sagesse qu'elle en a été rendue susceptible. Ce sont les *passions* qui mettent tout en mouvement, qui animent le tableau de cet univers, qui donnent pour ainsi dire l'âme et la vie à ses diverses parties. Celles qui se rapportent à nous-mêmes nous ont été données pour notre conservation, pour nous avertir et nous exciter à rechercher ce qui nous est nécessaire et utile et à fuir ce qui nous est nuisible. Celles qui ont les autres pour objets servent au bien et au maintien de la société. Si les premières ont eu besoin de quelque pointe qui réveillât notre paresse, les secondes, pour conserver la balance, ont dû être vives et actives en proportion. Toutes s'arrêteraient dans leurs justes bornes, si nous savions faire un bon usage de notre raison pour entretenir ce parfait équilibre; elles nous deviendraient utiles, et la nature, avec ses

défauts et ses imperfections, serait encore un spectacle agréable aux yeux du Créateur, porté à approuver nos vertueux efforts, et à excuser et pardonner nos faiblesses.

Mais il faut l'avouer, et l'expérience ne le dit que trop, nos inclinations ou nos *passions* abandonnées à elles-mêmes apportent mille obstacles à nos connaissances et à notre bonheur. Celles qui sont violentes ou impétueuses nous représentent si vivement leur objet qu'elles ne nous laissent d'attention que pour lui. Elles ne nous permettent pas même de l'envisager sous une autre face que celle sous laquelle elles nous le présentent et qui leur est toujours la plus favorable. Ce sont des verres colorés qui répandent sur tout ce qu'on voit au travers la couleur qui leur est propre. Elles s'emparent de toutes les puissances de notre âme; elles ne lui laissent qu'une ombre de liberté; elles l'étourdissent par un bruit si tumultueux, qu'il devient impossible de prêter l'oreille aux avis doux et paisibles de la raison.

Les passions plus douces attirent insensiblement notre attention sur l'objet; elles nous y font trouver tant de charmes, que tout autre nous paraissant insipide, bientôt nous ne pouvons plus considérer que celui-là seul. Faibles dans leur principe, elles empruntent leur puissance de cette faiblesse même; la raison ne se défie pas d'un ennemi qui paraît d'abord si peu dangereux; mais quand l'habitude s'est formée, elle est surprise de se voir subjuguée et captive.

Les plaisirs du corps nous attachent d'autant plus facilement que notre sensibilité pour eux est toute naturelle. Sans culture, sans étude, nous aimons ce qui flatte agréablement nos sens; livrés à la facilité de ces plaisirs, nous ne pensons pas qu'il n'en est point de plus propres à nous détourner de faire un bon usage de nos facultés; nous perdons le goût de tous les autres biens qui demandent quelques soins et quelque attention, et l'âme asservie aux *passions* que ces plaisirs entraînent n'a plus d'élévation ni de sentiment pour tout ce qui est véritablement digne d'elle.

Les plaisirs de l'esprit sont bien doux et légitimes, quand on ne les met pas en opposition avec ceux du cœur. Mais si les qualités de l'esprit se font payer par des défauts du caractère, ou seulement si elles émoussent notre sensibilité pour les

charmes de la vertu et pour les douceurs de la société, elles ne sont plus que des syrènes trompeuses, dont les chants séducteurs nous détournent de la voie du vrai bonheur. Lors même que l'on ne les regarde que comme des accessoires à la perfection, elles peuvent produire de mauvais effets qu'il est dangereux de ne pas prévenir. Si l'on se livre à tous ses goûts, on effleure tout, et on devient superficiel et léger; ou si l'on se contente de vouloir paraître savant, on sera un faux savant, ou un homme enflé, présomptueux, opiniâtre. Combien n'est-il pas d'autres dangers dans lesquels les plaisirs de l'esprit nous entraînent !

Rien ne paraît plus digne de nos désirs que l'amour même de la vertu. C'est ce qui entretient les plaisirs du cœur, c'est ce qui nourrit en nous les *passions* les plus légitimes. Vouloir sincèrement le bonheur d'autrui, se lier d'une tendre amitié avec des personnes de mérite, c'est s'ouvrir une abondante source de délices. Mais si cette inclination nous fait approuver et embrasser avec chaleur toutes les pensées, toutes les opinions, toutes les erreurs de nos amis; si elle nous porte à les gâter par de fausses louanges et de vaines complaisances; si elle nous fait surtout préférer le bien particulier au bien public, elle sort des bornes qui lui sont prescrites par la raison; et l'amitié et la bienfaisance, ces affections de l'âme si nobles et si légitimes, deviennent pour nous une source d'écueils et de périls.

Les *passions* ont toutes, sans en excepter celles qui nous inquiètent et nous tourmentent le plus, une sorte de douceur qui les justifie à elles-mêmes. L'expérience et le sentiment intérieur nous le disent sans cesse. Si l'on peut trouver douce la tristesse, la haine, la vengeance, quelle *passion* sera exempte de douceur ? D'ailleurs chacune emprunte pour se fortifier le secours de toutes les autres; et cette ligne est réglée de la manière la plus propre à affermir leur empire. Le simple désir d'un objet ne nous entraînerait pas avec tant de force dans tant de faux jugements; il se dissiperait même bientôt aux premières lueurs du bon sens; mais quand ce désir est animé par l'amour, augmenté par l'espérance, renouvelé par la joie, fortifié par la crainte, excité par le courage, l'émulation, la colère, et par mille *passions* qui attaquent tour à tour et de

tous côtés la raison, alors il la dompte, il la subjugue, il la rend esclave.

Disons encore que les *passions* excitent dans le corps, et surtout dans le cerveau, tous les mouvements utiles à leur conservation. Par là elles mettent les sens et l'imagination de leur parti; et cette dernière faculté corrompue fait des efforts continuels contre la raison en lui représentant les choses, non comme elles sont en elles-mêmes, afin que l'esprit porte un jugement vrai, mais selon ce qu'elles sont par rapport à la *passion* présente, afin qu'il juge en sa faveur.

En un mot, la *passion* nous fait abuser de tout. Les idées les plus distinctes deviennent confuses, obscures; elles s'évanouissent entièrement pour faire place à d'autres purement accessoires, ou qui n'ont aucun rapport à l'objet que nous avons en vue; elle nous fait réunir les idées les plus opposées, séparer celles qui sont les mieux liées entre elles, faire des comparaisons de sujets qui n'ont aucune affinité; elle se joue de notre imagination, qui forme ainsi des chimères, des représentations d'êtres qui n'ont jamais existé, et auxquels elle donne des noms agréables ou odieux, comme il lui convient, Elle ose ensuite s'appuyer de principes aussi faux, les confirmer par des exemples qui n'ont aucun rapport, ou par les raisonnements les moins justes; ou si ces principes sont vrais, elle sait en tirer les conséquences les plus fausses, mais les plus favorables à notre sentiment, à notre goût, à elle-même. Ainsi elle tourne à son avantage jusqu'aux règles de raisonnement les mieux établies, jusqu'aux maximes les mieux fondées, jusqu'aux preuves les mieux constatées, jusqu'à l'examen le plus sévère. Et une fois induits en erreur, il n'y a rien que la *passion* ne fasse pour nous entretenir dans cet état fâcheux, et nous éloigner toujours plus de la vérité. Les exemples pourraient se présenter ici en foule; le cours de notre vie en est une preuve continuelle. Triste tableau de l'état où l'homme est réduit par ses *passions!* environné d'écueils, poussé par mille vents contraires, pourrait-il arriver au port? Oui, il le peut; il est pour lui une raison qui modère les *passions,* une lumière qui l'éclaire, des règles qui le conduisent, une vigilance qui le soutient, des efforts, une prudence dont il est capable. *Est enim quædam medicina certe : næc tam fuit hominum generi*

infensa atque inimica natura, ut corporibus tot res salutares, animis nullam invenerit. De quibus hoc etiam est merita melius, quod corporum adjumenta adhibentur extrinsecus, animorum salus inclusa in his ipsis est. CICER., *Tuscul.*, lib. IV, cap. XXVII.

PASSIONNER, PASSIONNÉ (*Gram.*). Le verbe est peu d'usage à l'actif, et l'on ne dit guère *passionner* son chant, *passionner* sa déclamation, *passionner* une affaire. Se *passionner*, c'est se préoccuper fortement et aveuglément : les gens à imagination se *passionnent* facilement. Il est difficile de ne pas se *passionner* pour la chose, lorsqu'on y prend un grand intérêt. Il ne me déplaît pas dans le sens que lui a donné un auteur lorsqu'il a dit: J'ai su jouer une de ces langueurs qui touchent, et j'ai vu quelquefois qu'on se *passionnait* à mon rôle. On dit un amant *passionné*, un style *passionné*, un regard *passionné*, un ton *passionné*. Les femmes du monde sont libertines et froides; les femmes recluses et dévotes sont sages et *passionnées*. Je suis *passionné* pour la musique, pour la danse, pour la peinture. Il est *passionné* des richesses, il est *passionné* de cette femme.

PATIENCE, s. f. (*Morale*). La *patience* est une vertu qui nous fait supporter un mal qu'on ne saurait empêcher. Or, on peut réduire à quatre classes les maux dont notre vie est traversée : 1° les maux naturels, c'est-à-dire ceux auxquels notre qualité d'hommes et d'animaux périssables nous assujettissent; 2° ceux dont une conduite vertueuse et sage nous aurait garantis, mais qui sont des suites inséparables de l'imprudence ou du vice; on les appelle *châtiments*; 3° ceux par lesquels la constance de l'homme de bien est exercée; telles sont les persécutions qu'il éprouve de la part des méchants; 4° joignez enfin les contradictions que nous avons sans cesse à essuyer par la diversité de sentiments, de mœurs et de caractères des hommes avec qui nous vivons. A tous ces maux la *patience* est non-seulement nécessaire, mais utile; elle est nécessaire, parce que la loi naturelle nous en fait un devoir, et que murmurer des événements c'est outrager la Providence; elle est utile, parce qu'elle rend les souffrances plus légères, moins dangereuses et plus courtes.

Abandonnez un épileptique à lui-même, vous le verrez se

frapper, se meurtrir et s'ensanglanter; l'épilepsie était déjà un mal, mais il a bien empiré son état par les plaies qu'il s'est faites : il eût pu guérir de sa maladie, ou du moins vivre en l'endurant; il va périr de ses blessures.

Cependant la crainte d'augmenter le sentiment de nos maux ne réprime point en nous l'impatience : on s'y s'abandonne d'autant plus facilement que la voix secrète de notre conscience ne nous la reproche presque pas, et qu'il n'y a point dans ces emportements une injustice évidente qui nous frappe, et qui nous en donne de l'horreur. Au contraire, il semble que le mal que nous souffrons nous justifie; il semble qu'il nous dispense pour quelque temps de la nécessité d'être raisonnables. N'emploie-t-on pas même quelque sorte d'art pour s'excuser de ce défaut, et pour s'y livrer sans scrupule? ne se déguise-t-on pas souvent l'impatience sous le nom plus doux de vivacité? Il est vrai qu'elle marque toujours une âme vaincue par les maux, et contrainte de leur céder; mais il y a des malheurs auxquels les hommes approuvent que l'on soit sensible jusqu'à l'excès, et des événements où ils s'imaginent que l'on peut avec bienséance manquer de force et s'oublier entièrement. C'est alors qu'il est permis d'aller jusqu'à se faire un mérite de l'impatience, et que l'on ne renonce pas à en être applaudi. Qui l'eût cru, que ce qui porte le plus de caractère de petitesse de courage pût jamais devenir un fondement de vanité.

PÉCUNE, s. f. (*Littérat.*). Saint Augustin en a fait une divinité réelle des Romains, quoique Juvénal, qui devait être mieux instruit que l'auteur de *la Cité de Dieu*, eût dit : « Funeste richesse! tu n'as point de temples parmi nous; mais il ne nous manque plus que de t'en élever et de t'y adorer, comme nous adorons la paix, la bonne foi, la vertu, la concorde. »

PÉDALIENS (*Géogr. anc.*), peuples anciens des Indes. Cœlius (liv. III, chap. XXIX) dit qu'ils étaient si persuadés que la justice faisait la première de toutes les vertus et constituait la félicité de l'homme, qu'ils ne demandaient aux dieux dans leurs sacrifices et dans leurs prières que de ne s'éloigner jamais de l'équité. Quels beaux sentiments dans toute une nation!

PEINE, s. f. (*Gram.*). On donne en général ce nom à toute sensation, de quelque espèce qu'elle soit, qui nous rend notre

existence désagréable : il y a des *peines* de corps et des *peines* d'esprit. Le dernier degré de la *peine*, c'est de résigner sincèrement l'être souffrant à la perte de la vie, comme à un bonheur. Y a-t-il plus de *peines* que de plaisirs dans la vie? C'est une question qui n'est pas encore décidée. On compte toutes les *peines*; mais combien de plaisirs qu'on ne met point en calcul!

PÉNÉTRATION, s. f. (*Gram.*), c'est la facilité dans l'esprit de saisir sans fatigue et avec promptitude les choses les plus difficiles, et de découvrir les rapports les plus déliés et les vérités les plus cachées. Le travail opiniâtre supplée quelquefois à la *pénétration*; on a de la *pénétration* dans un genre, et l'on est obtus dans un autre. La *pénétration* s'accroît par l'application et par l'exercice; mais elle est naturelle, et on ne l'acquiert point quand on ne l'a pas.

PÉNÉTRER, v. act. (*Gram.*), terme relatif à l'action d'un corps qui s'insinue avec peine dans l'intérieur d'un autre. On dit l'humidité *pénètre* tout; c'est une forêt touffue au fond de laquelle il est difficile de *pénétrer*. On ne *pénètre* point dans ces contrées sans péril; il est *pénétré* de cette vérité; il est *pénétré* de douleur; il a *pénétré* dans les ténèbres de la philosophie platonicienne. Il ne faut pas qu'un ministre se laisse facilement *pénétrer*, d'où l'on voit qu'il se prend au simple et au figuré.

PÉNIBLE, adj. (*Gram.*), qui se fait avec peine. On croit que l'algèbre est une étude *pénible*. La route que nous avons à faire en ce monde est courte, mais il y a des hommes pour qui elle aura été bien *pénible*. La connaissance des langues suppose un exercice de la mémoire long et *pénible*. Un plaisir qui n'a rien de *pénible* est communément insipide.

PERDRE, v. act. (*Gram.*), c'est le corrélatif de *conserver*; il marque la privation d'une chose précieuse qu'on possédait : *perdre* la vie, la santé, l'innocence; *perdre* le sang, *perdre* une bataille; *perdre* son père, sa mère et ses amis; *perdre* sur une marchandise; *perdre* son temps. Il a quelques autres acceptions, comme dans ces phrases : il est *perdu* d'amour; c'est un homme que je *perdrai*; je le *perds* de vue; il s'est *perdu* dans ces forêts; j'ai *perdu* la confiance que j'avais en lui; je *perds* le fil de son discours; les idées se *perdent*, etc.

PERFECTION, s. f. (*Métaphys.*), c'est l'accord qui règne dans la variété de plusieurs choses différentes, qui concourent toutes au même but. Tout composé fait dans certaines vues est plus ou moins parfait, à proportion que ces parties s'assortissent exactement à ces vues. L'œil, par exemple, est un organe de plusieurs pièces qui doivent toutes servir à tracer une image claire et distincte de l'objet visible au fond de la rétine. Si toutes ces pièces servent autant qu'elles en sont capables à cet usage, l'œil est censé parfait. La vie de l'homme, en tant qu'elle désigne l'assemblage de ses actions libres, est censée parfaite, si toutes ses actions tendent à une fin qui leur soit commune avec les actions naturelles. Car de là résulte cet accord entre les actions naturelles et les actions libres, dans lequel consiste la *perfection* de la vie humaine. Au contraire l'*imperfection*, ou le mal métaphysique, consiste dans la contrariété de diverses choses qui s'écartent d'un même but.

Toute *perfection* a une raison générale, par laquelle on peut comprendre pourquoi le sujet en qui réside la *perfection* est disposé de telle manière, et non autrement. On peut l'appeler *la raison déterminante de la perfection.* Il n'y a point d'ouvrage de la nature ou de l'art qui n'ait sa destination; c'est par elle, en y rapportant tout ce qu'on observe dans le sujet, qu'on estime sa *perfection.* C'est, par exemple, de la combinaison d'une lentille concave placée à l'opposite d'une lentille convexe dans un tube que résulte la possibilité de voir distinctement un objet éloigné, comme s'il était prochain. On démontre que les lentilles doivent être d'une telle grandeur et d'un tel diamètre plutôt que d'un autre; que le tube doit être construit ainsi et non autrement; et on démontre, dis-je, la *perfection* de chacune de ces parties et conséquemment celle du tout, par leur rapport au but qu'on se propose d'apercevoir les objets éloignés.

Si la raison déterminante est unique, la *perfection* sera simple; s'il y a plusieurs raisons déterminantes, la *perfection* est composée. Si un pilier n'est planté que pour soutenir quelque voûte, il aura toute la *perfection* qu'il lui faut, pourvu que sa grosseur ou sa force soit suffisante pour porter ce poids; mais s'il s'agit d'une colonne destinée à orner aussi bien qu'à

soutenir, il faut la travailler dans cette double vue. Les fenêtres d'une maison ont une *perfection* composée en tant qu'elles servent à introduire la lumière et à procurer un point de vue agréable.

Il y a aussi des raisons prochaines et des raisons éloignées, *primariæ, secundariæ*, qui déterminent la *perfection* prochaine ou éloignée d'une chose. Toute *perfection* a ses règles, par lesquelles elle est explicable. Lorsque diverses règles qui découlent des différentes raisons d'une *perfection* composée se contrarient, cette collision produit ce qu'on appelle *exception*, savoir une détermination contraire à la règle née de la contrariété des règles. Une *perfection* simple ne saurait être sujette à *exception*; elle n'a lieu que dans la *perfection* composée. Dès qu'il n'y a qu'une règle à observer, d'où naîtrait le cas d'une collision? Mais aussitôt qu'il s'en trouve seulement deux, leur opposition dans certain cas peut produire des *exceptions*.

La *perfection* d'une maison, par exemple, embrasse plusieurs objets, la position, distribution commode des appartements, proportion de ses différentes parties, ornements intérieurs et extérieurs. Un habile architecte ne perd rien de vue; mais chaque chose entre dans son plan à proportion de son importance; et quand il ne saurait tout allier, il laisse ce dont on peut le plus aisément se passer.

Les défauts occasionnés par les *exceptions* ne sont pas des défauts réels; et la *perfection* du sujet n'en est point altérée. Placer l'idée de la *perfection* dans l'accord des choses qui ne sauraient être conciliées, ce serait supposer l'impossible. Ainsi, les *exceptions* qui ne naissent que de cette impossibilité n'ont rien qui nuise à la *perfection* du sujet. Un œil est parfait, quoiqu'il ne puisse pas faire tout à la fois les fonctions du télescope et du microscope; parce qu'un même organe ne saurait les allier et que l'une et l'autre nuiraient à la véritable *perfection* de l'œil, qui consiste à découvrir distinctement ce qui est à la portée du corps.

Le principe des *exceptions* se trouve dans la raison déterminante de la *perfection* du tout, qui doit toujours prévaloir sur la *perfection* d'une partie. C'est un principe capital pour écarter les jugements faux et précipités sur la *perfection* des choses; il faut en embrasser toute l'économie pour raisonner pertinemment. Qui ne connaît qu'une partie, et forme ses déci-

sions là-dessus, court grand risque de s'égarer, et ne réussit que par hasard. La *perfection* du tout est l'objet de quiconque travaille d'une manière sensée à quelque ouvrage que ce soit : on n'ira pas sacrifier les commodités d'une maison entière pour rendre une salle parfaite. En un mot, dans un tout, chaque partie a sa *perfection* qui lui est propre; mais elle est relative et subordonnée à celle du tout, au point que trop de *perfection* dans une partie serait une vraie imperfection dans le tout.

La grandeur de la *perfection* se mesure par le nombre des déterminations de l'être qui s'accordent avec les règles. Plus il y a de convenances entre les déterminations et les règles, plus la *perfection* s'accroît; ou bien, moins un sujet a de défauts réels et véritables, plus il a de *perfection.*

PERFECTIONNER, v. act. (*Gram.*), corriger ses défauts, avancer vers la perfection, rendre moins imparfait. On se *perfectionne* soi-même; on *perfectionne* un ouvrage. L'homme est composé de deux organes principaux; la tête, organe de la raison, le cœur, expression sous laquelle on comprend tous les organes des passions; l'estomac, le foie, les intestins. La tête dans l'état de nature n'influerait presque en rien sur nos déterminations. C'est le cœur qui en est le principe; le cœur d'après lequel l'homme animal ferait tout. C'est l'art qui a *perfectionné* l'organe de la raison; tout ce qu'il est dans ses opérations est artificiel; nous n'avons pas eu le même empire sur le cœur; c'est un organe opiniâtre, sourd, violent, passionné, aveugle. Il est resté, en dépit de nos efforts, ce que la nature l'a fait; dur ou sensible, faible ou indomptable, pusillanime ou téméraire. L'organe de la raison est comme un précepteur attentif qui le prêche sans cesse; lui, semblable à un enfant, il crie sans cesse; il fatigue son précepteur qui finit par l'abandonner à son penchant. Le précepteur est éloquent; l'enfant au contraire n'a qu'un mot qu'il répète sans se lasser, c'est oui ou non. Il vient un temps où l'organe de la raison, après s'être épuisé en beaux discours, et instruit par l'expérience de l'inutilité de son éloquence, se moque lui-même de ses efforts; parce qu'il sait qu'après toutes ses remontrances, il n'en sera pourtant que ce qu'il plaira au petit despote qui est là. C'est lui qui dit impérieusement, car tel est notre bon plaisir. C'est un long travail que celui de se *perfectionner* soi-même.

PERFIDE, adj. (*Gram.*) et PERFIDIE, s. f. (*Morale*). La Bruyère dit que la *perfidie* est un mensonge de toute la personne, si l'on peut parler ainsi; c'est mettre en œuvre des serments et des promesses qui ne coûtent pas plus à faire qu'à violer. On tire ce bien de la *perfidie* des femmes, qu'elle guérit de la jalousie.

PÉRIPATÉTICIENNE (PHILOSOPHIE), ou PHILOSOPHIE D'ARISTOTE, ou ARISTOTÉLISME. On a traité fort au long du péripatétisme, ou de la philosophie d'Aristote, à l'article ARISTOTÉLISME[1]; il nous en reste cependant des choses intéressantes à dire, que nous avons réservées pour cet article, qui servira de complément à celui que nous venons de citer, et dont nous n'avons été que l'éditeur.

De la vie d'Aristote. — Nous n'avons rien à ajouter à ce qui en a été dit à l'article ARISTOTÉLISME. Consultez cet endroit sur la naissance, l'éducation, les études et le séjour de ce philosophe à la cour de Philippe et à celle d'Alexandre, sur son attachement et sur sa reconnaissance pour Platon son maître, sur sa vie dans Athènes, sur l'ouverture de son école, sur sa manière de philosopher, sur sa retraite à Chalcis, sur sa mort, sur ses ouvrages, sur les différentes parties de sa philosophie en général. Mais pour nous conformer à la méthode que nous avons suivie dans tous les articles précédents, nous allons donner ici les principaux axiomes de chacune des parties de sa doctrine considérées plus attentivement.

De la logique d'Aristote. — I. La logique a pour objet ou le vraisemblable ou le vrai; ou, pour dire la même chose en des termes différents, ou la vérité probable, ou la vérité constante et certaine; le vraisemblable ou la vérité probable appartient à la dialectique; la vérité constante et certaine, à l'analyse. Les démonstrations de l'analyse sont certaines; celles de la dialectique ne sont que vraisemblables.

II. La vérité se démontre; et, pour cet effet, on se sert du syllogisme; et le syllogisme est ou démonstratif ou analytique, ou topique et dialectique. Le syllogisme est composé de propositions; les propositions sont composées de termes simples.

III. Un terme est ou homonyme, ou synonyme, ou paronyme; homonyme, lorsqu'il comprend plusieurs choses diverses,

1. Cet article n'est point de Diderot (N.)

sous un nom commun; synonyme, lorsqu'il n'y a point de différence entre le nom de la chose et sa définition; paronyme, lorsque les choses qu'il exprime, les mêmes en elles, diffèrent par la terminaison et le cas.

IV. On peut réduire sous dix classes les termes univoques; on les appelle *prédicaments* ou *catégories*.

V. Et ces dix classes d'êtres peuvent se rapporter ou à la substance qui est par elle-même, ou à l'accident qui a besoin d'un sujet pour être.

VI. La substance est ou première proprement dite, qui ne peut être le prédicat d'une autre ni lui adhérer; ou seconde, subsistante dans la première, comme les genres et les espèces.

VII. Il y a neuf classes d'accidents : la quantité, la relation, la qualité, l'action, la passion, le temps, le lieu, la situation, l'habitude.

VIII. La quantité est ou continue ou discrète; elle n'a point de contraire; elle n'admet ni le plus ni le moins, et elle dénomme les choses en les faisant égales ou inégales.

IX. La relation est le rapport de toute la nature d'une chose à une autre; elle admet le plus et le moins; c'est elle qui entraîne une chose par une autre, qui fait suivre la première d'une précédente, et celle-ci d'une seconde, et qui les joint.

X. La qualité se dit de ce que la chose est, et l'on en distingue de quatre sortes : la disposition naturelle et l'habitude, la puissance et l'impuissance naturelle, la passibilité et la passion, la forme et la figure; elle admet intensité et rémission, et c'est elle qui fait que les choses sont dites semblables ou dissemblables.

XI. L'action et la passion : la passion de celui qui souffre; l'action de celui qui fait, marque le mouvement, admet des contraires, intensité et rémission.

XII. Le temps et le lieu, la situation et l'habitude, indiquent les circonstances de la chose désignée par ces mots.

XIII. Après ces prédicaments, il faut considérer les termes qui ne se réduisent point à ce système de classes comme les opposés; et l'opposition est ou relative, ou contraire, ou privative, ou contradictoire; la priorité, la simultanéité, le mouvement, l'avoir.

XIV. L'énonciation ou la proposition est composée de termes

ou mots; il faut la rapporter à la doctrine de l'interprétation.

XV. Le mot est le signe d'un concept de l'esprit; il est ou simple et incomplexe, ou complexe; simple, si le concept ou la perception est simple, et la perception simple n'est ni vraie ni fausse; ou la perception est complexe et participe de la fausseté et de la vérité, et le terme est complexe.

XVI. Le nom est un mot d'institution sans rapport au temps, et dont aucune des parties, prise séparément et en elle-même, n'a de signification.

XVII. Le verbe est un mot qui marque le temps dont aucune partie ne signifie par elle-même, et qui est toujours le signe des choses qui se disent d'une autre.

XVIII. Le discours est une suite de mots d'institution dont chaque partie séparée et l'ensemble signifient.

XIX. Entre les discours, le seul qui soit énonciatif et appartenant à l'herméneutique, est celui qui énonce le vrai ou le faux; les autres sont ou de la rhétorique ou de la poésie. Il a son sujet, son prédicat et sa copule.

XX. Il y a cinq sortes de propositions, des simples et des complexes; des affirmatives et des négatives; des universelles, des particulières, des indéfinies et des singulières; des impures et modales. Les modales sont ou nécessaires ou possibles, ou contingentes, ou impossibles.

XXI. Il y a trois choses à considérer dans la proposition : l'opposition, l'équipollence et la conversion.

XXII. L'opposition est ou contradictoire, ou contraire, ou sous-contraire.

XXIII. L'équipollence fait que deux propositions désignent la même chose, et peuvent être ensemble toutes les deux vraies ou toutes les deux fausses.

XXIV. La conversion est une transposition de termes, telle que la proposition affirmative et négative soit toujours vraie.

XXV. Le syllogisme est un discours où, de prémisses posées, il s'ensuit nécessairement quelque chose.

XXVI. Trois termes font toute la matière du syllogisme. La disposition de ces termes, selon les figures et les modes, en est la forme.

XXVII. La figure est une disposition du terme moyen et des extrêmes, telle que la conséquence soit bien tirée. Le mode

est la disposition des propositions, eu égard à la quantité et à la qualité.

XXVIII. Il y a trois figures de syllogismes : dans la première, le terme moyen est le sujet de la majeure, et prédicat de la mineure; et il y a quatre modes où la conséquence est bien tirée. Dans la seconde, le terme moyen est le prédicat des deux extrêmes; et il y a quatre modes qui concluent bien. Dans la troisième, le moyen est le sujet aux deux extrêmes; et il y a six modes où la conclusion est bonne.

XXIX. Tout syllogisme est dans quelqu'une de ces figures, se parfait dans la première, et peut se réduire à son mode universel.

XXX. Il y a six autres formes du raisonnement : la conversion des termes, l'induction, l'exemple, l'abduction, l'instance, l'enthymème. Mais toutes, ayant force de syllogisme, peuvent et doivent y être réduites.

XXXI. L'invention des syllogismes exige : 1° Les termes du problème donné, et la supposition de la chose en question, des définitions, des propriétés, des antécédences, des conséquences, des répugnances. 2° Le discernement des essentiels, des propres, des accidentels, des certains et des probables. 3° Le choix des conséquences universelles. 4° Le choix d'antécédences, dont la chose soit une conséquence universelle. 5° L'attention de joindre le signe d'universalité, non au conséquent, mais à l'antécédent. 6° L'emploi des conséquences prochaines et non éloignées. 7° Le même emploi des antécédents. 8° La préférence de conséquences d'une chose universelle, et de conséquences universelles d'une chose.

La finesse et l'étendue d'esprit qu'il y a dans toutes ces observations est incroyable. Aristote n'aurait découvert que ces choses, qu'il faudrait le regarder comme un homme du premier ordre.

Il eût perfectionné tout d'un coup la logique, s'il eût distingué les idées de leurs signes, et qu'il se fût plus attaché aux notions qu'aux mots. Interrogez les grammairiens sur l'utilité de ses distinctions.

XXXII. Tout discours scientifique est appuyé sur quelque pensée antérieure de la chose dont on discourt.

XXXIII. Savoir, c'est entendre ce qu'une chose est, qu'elle

est, que telle est sa cause, et qu'elle ne peut être autrement.

XXXIV. La démonstration est une suite de syllogismes, d'où naît la science.

XXXV. La science apodictique est des causes vraies, premières, immédiates, les plus certaines, et les moins sujettes à une démonstration préliminaire.

XXXVI. Il n'y a de science démonstrative que d'une chose nécessaire; la démonstration est donc composée de choses nécessaires.

XXXVII. Ce qu'on énonce de tout est ce qui convient au tout, par lui-même, et toujours.

XXXVIII. Le premier universel est ce qui est par soi-même, dans chaque chose, parce que la chose est chose.

XXXIX. La démonstration se fait par des conclusions d'éternelle vérité. D'où il s'ensuit qu'il n'y a ni démonstration des choses passagères, ni science, ni même définition.

XL. Savoir que la chose est, est un; et savoir pourquoi elle est, est un autre; de là deux sortes de démonstrations, l'une *a priori*, l'autre *a posteriori*. La démonstration *a priori* est la vraie et la plus parfaite.

XLI. L'ignorance est l'opposé de la science; ou c'est une négation pure, ou une dépravation. Cette dernière est la pire; elle naît d'un syllogisme qui est faux, dont le moyen pèche. Telle est l'ignorance qui naît du vice des sens.

XLII. Nulle science ne naît immédiatement des sens. Ils ont pour objet l'individuel, ou singulier; et la science est des universaux. Ils y conduisent, parce que l'on passe de l'individuel connu par le sens à l'universel.

XLIII. On procède par induction, en allant des individuels connus par les sens aux universaux.

XLIV. Le syllogisme est dialectique, lorsque la conclusion suit de chose probable : or, le probable est ce qui semble à tous ou à plusieurs, aux hommes instruits et sages.

XLV. La dialectique n'est que l'art de conjecturer. C'est par cette raison qu'elle n'atteint pas toujours sa fin.

XLVI. Dans toute proposition, dans tout problème, on énonce, ou le genre, ou la différence, ou la définition, ou le propre, ou l'accident.

XLVII. La définition est un discours qui explique la nature

de la chose, son propre, non ce qu'elle est, mais ce qui y est. Le genre est ce qui peut se dire de plusieurs espèces différentes. L'accident est ce qui peut être ou n'être pas dans la chose.

XLVIII. Les arguments de la dialectique procèdent ou par l'induction, ou par le syllogisme. Cet art a ses lieux. On emploie l'induction contre les ignorants; le syllogisme, avec les hommes instruits.

XLIX. L'*élenchus* est un syllogisme qui contredit la conclusion de l'antagoniste; si l'*élenchus* est faux, le syllogisme est d'un sophiste.

L. L'*élenchus* est sophistique ou dans les mots, ou hors des mots.

LI. Il y a six sortes de sophismes de mots; l'homonisme, l'amphibologie, la composition, la division, l'accent, la figure du mot.

LII. Il y a sept sortes de sophismes hors des mots: le sophisme d'accident, le sophisme d'universalité, ou de conclusion d'une chose avouée avec restriction à une chose sans restriction; le sophisme fondé sur l'ignorance de l'*élenchus*; le sophisme du conséquent; la pétition de principe; le sophisme de cause supposée telle et non telle; le sophisme des interrogations successives.

LIII. Le sophiste trompe, ou par des choses fausses, ou par des paradoxes, ou par le solécisme, ou par la tautologie. Voilà les limites de son art.

De la Philosophie naturelle d'Aristote. — Il disait : I. Le principe des choses naturelles n'est point un comme il a plu aux éléatiques; ce n'est point l'homéomérie d'Anaxagore, ni les atomes de Leucippe et de Démocrite, ni les éléments sensibles de Thalès et de son école, ni les nombres de Pythagore, ni les idées de Platon.

II. Il faut que les principes des choses naturelles soient opposés entre eux par qualité et par privation.

III. J'appelle *principes,* des choses qui ne sont point réciproquement les unes des autres, ni d'autres choses, mais qui sont d'elles-mêmes, et dont tout est : tels sont les premiers contraires. Puisqu'ils sont premiers, ils ne sont point d'autres; puisqu'ils sont contraires, ils ne sont pas les uns des autres.

IV. Ils ne sont pas infinis; sans cette condition, il n'y a nul accès à la connaissance de la nature. Il y en a plus de deux. Deux se mettraient en équilibre à la fin, ou se détruiraient; et rien ne serait produit.

V. Il y a trois principes de choses naturelles : deux contraires, la forme et la privation; un troisième, également soumis aux deux autres, la matière. La forme et la matière constituent la chose. La privation n'est qu'accidentelle. Elle n'entre point dans la matière; elle n'a rien qui lui convienne.

VI. Il faut que ce qui donne origine aux choses soit une puissance. Cette puissance est la matière première. Les choses ne sont pas de ce qui est actuellement, ni de ce qui n'est pas actuellement; car ce n'est rien.

VII. La matière ni ne s'engendre, ni ne se détruit; car elle est première, le sujet infini de tout. Les choses sont formées premièrement, non pas d'elles-mêmes, mais par accident. Elles se résoudront, ou se résolvent en elles.

VIII. Des choses qui sont, les unes sont par leur nature, d'autres par des causes. Les premières ont en elles le principe du mouvement; les secondes ne l'ont pas. La nature est le principe et la cause du mouvement ou du repos, en ce qui est premièrement de soi, et non par accident; ou elles se reposent et se meuvent par leur nature; telles sont les substances matérielles. Les propriétés sont analogues à la nature, qui consiste dans la matière et dans la forme. Cependant la forme, qui est un acte, est plus de la nature que de la matière.

Ce principe est très-obscur. On ne sait ce que le philosophe entend par *nature*. Il semble avoir pris ce mot sous deux acceptions différentes : l'une de propriété essentielle, l'autre de cause générale.

IX. Il y a quatre espèces de causes : la matérielle, dont tout est; la formelle, par qui tout est, et qui est la cause de l'essence de chaque chose; l'efficiente, qui produit tout; et la finale, pour laquelle tout est. Ces causes sont prochaines ou éloignées, principales ou accessoires, en acte ou en puissance, particulières ou universelles.

X. Le hasard est cause de beaucoup d'effets. C'est un accident qui survient à des choses projetées. Le fortuit se prend dans une acception plus étendue. C'est un accident qui survient

des choses projetées par la nature, du moins pour une fin marquée.

XI. La nature n'agit point fortuitement, au hasard, et sans dessein ; ce que nature préméditе a lieu en tout ou en partie, comme dans les monstres.

XII. Il y a deux nécessités, l'une absolue, l'autre conditionnelle. La première est de la matière ; la seconde, de la forme ou fin.

XIII. Le mouvement est un acte de la puissance en action.

XIV. Ce qui passe sans fin est infini. Il n'y a point d'acte infini dans la nature. Il y a cependant des êtres infinis en puissance.

XV. Le lieu est une surface immédiate et immobile d'un corps qui en contient un autre. Tout corps qu'un autre contient est dans le lieu. Ce qui n'est pas contenu dans un autre n'est pas dans le lieu. Les corps, ou se reposent dans leur lieu naturel, ou ils y tendent comme des portions arrachées à un tout.

XVI. Le vide est un lieu dénué de corps. Il n'y en a point de tel dans la nature. Le vide se suppose ; il n'y aurait point de mouvement ; car il n'y aurait ni haut ni bas, ni aucune partie où le mouvement tendît.

XVII. Le temps est le calcul du mouvement relatif à la priorité et à la postériorité. Les parties du temps touchent à l'instant présent, comme les parties d'une ligne au point.

XVIII. Tout mouvement et tout changement se fait dans le temps ; et il y a dans tout être mû, vitesse ou lenteur qui se peut déterminer par le temps ; ainsi, le ciel, la terre et la mer sont dans le temps, parce qu'ils peuvent être mus.

XIX. Le temps étant un nombre nombré, il faut qu'il y ait un être nombreux qui soit son support.

XX. Le repos est la privation du mouvement dans un corps considéré comme mobile.

XXI. Point de mouvement qui se fasse en un instant. Il se fait toujours dans le temps.

XXII. Ce qui se meut dans un temps entier se meut dans toutes les parties de ce temps.

XXIII. Tout mouvement est fini ; car il se fait dans le temps.

XXIV. Tout ce qui se meut est mû par un autre qui agit ou au dedans ou au dehors du mobile.

XXV. Mais comme ce progrès à l'infini est impossible, il faut donc arriver à un premier moteur, qui ne prenne son

mouvement de rien, et qui soit l'origine de tout mouvement.

XXVI. Ce premier moteur est immobile; car s'il se mouvait, ce serait par un autre; car rien ne se meut de soi. Il est éternel; car tout se meut de toute éternité; et si le mouvement avait commencé, le premier moteur n'aurait pu mouvoir, et la durée ne serait pas éternelle. Il est indivisible et sans quantité. Il est infini; car le moteur doit être le premier, puisqu'il meut de toute éternité. Sa puissance est illimitée; or une puissance infinie ne peut se supposer dans une quantité finie, telle qu'est le corps.

XXVII. Le ciel, composé de corps parfaits, comprenant tout, et rien ne le comprenant, est parfait.

XXVIII. Il y a autant de corps simples que de différences dans le mouvement simple. Or il y a deux mouvements simples, le rectiligne et le circulaire. Celui-là tend à s'éloigner du centre, ou à en approcher, sans modification ou avec modification. Comme il y a quatre mouvements rectilignes simples, il y a quatre éléments ou corps simples. Le mouvement circulaire étant de nature contraire au mouvement rectiligne, il faut qu'il y ait une cinquième essence différente des autres, plus parfaite, divine; c'est le ciel.

XXIX. Le ciel n'est ni pesant ni léger. Il ne tend ni à s'approcher ni à s'éloigner du centre comme les graves et les légers. Il se meut circulairement.

XXX. Le ciel n'ayant point de contraire, il est sans génération, sans conception, sans accroissement, sans diminution, sans changement.

XXXI. Le monde n'est point infini; et il n'y a hors de lui nul corps infini; car le corps infini est impossible.

XXXII. Il n'y a qu'un monde. S'il y en avait plusieurs, poussés les uns contre les autres, ils se déplaceraient.

XXXIII. Le monde est éternel : il ne peut ni s'accroître ni diminuer.

XXXIV. Le monde ou le ciel se meut circulairement par sa nature; ce mouvement, toutefois, n'est pas uniforme et le même dans toute son étendue. Il y a des orbes qui en croisent d'autres; le premier mobile a des contraires; de là, les causes de vicissitudes, de générations et de corruptions dans les choses sublunaires.

XXXV. Le ciel est sphérique.

XXXVI. Le premier mobile se meut uniformément; il n'a ni commencement, ni milieu, ni fin. Le premier mobile et le premier moteur sont éternels, et ne souffrent aucune altération.

XXXVII. Les astres, de même nature que le corps ambiant qui les soutient, sont seulement plus denses. Ce sont les causes de la lumière et de la chaleur. Ils frottent l'air et l'embrasent. C'est surtout ce qui a lieu dans la sphère du soleil.

XXXVIII. Les étoiles fixes ne se meuvent point d'elles-mêmes; elles suivent la loi de leurs orbes.

XXXIX. Le mouvement du premier mobile est le plus rapide. Entre les planètes qui lui sont soumises, celles-là se meuvent le plus vite, qui en sont les moins éloignées; et réciproquement.

XL. Les étoiles sont rondes. La lune l'est aussi.

XLI. La terre est au centre du ciel: elle est ronde et immobile dans le milieu qui la soutient; elle forme un orbe ou globe avec l'eau.

XLII. L'élément est un corps simple, dans lequel les corps composés sont divisibles; et il existe en eux, ou en acte, ou en puissance.

XLIII. La gravité et la légèreté sont les causes motrices des éléments. Le grave est ce qui est porté vers le centre; le léger, ce qui tend vers le ciel.

XLIV. Il y a deux éléments contraires : la terre qui est grave absolument; le feu qui est naturellement léger. L'air et l'eau sont d'une nature moyenne entre la terre et le feu, et participent de la nature de ces extrêmes contraires.

XLV. La génération et la corruption se succèdent sans fin. Elle est ou simple, ou accidentelle. Elle a pour cause le premier moteur et la matière première de tout.

XLVI. Être engendré est un; être altéré, un autre. Dans l'altération, le sujet reste entier; mais les qualités changent. Tout passe dans la génération. L'augmentation ou la diminution est un changement dans la quantité; le mouvement local, un changement d'espace.

XLVII. L'accroissement suppose nutrition. Il y a nutrition lorsque la substance d'un corps passe dans la substance d'un autre. Un corps animé augmente si sa quantité s'accroît.

XLVIII. L'action et la passion sont mutuelles dans le contact physique. Il a lieu entre des choses en partie dissemblables de forme, en partie semblables de nature; les unes et les autres tendant à s'assimiler le patient.

XLIX. Les qualités tactiles, objets des sens, naissent des principes et de la différence des éléments qui différencient les corps. Ces qualités sont par paires, au nombre de sept : le froid et le chaud; l'humide et le sec; le grave et le léger; le dur et le mou; le visqueux et l'aride; le rude et le doux; le grossier et le ténu.

L. Entre ces qualités premières, il y en a deux d'actives, le chaud et le froid; deux de passives, l'humide et le sec; le chaud rassemble les homogènes; le froid dissipe les hétérogènes. On retient difficilement l'humide, et le sec facilement.

LI. Le feu naît du chaud et de l'aride; l'air, du chaud et de l'humide; l'eau, du froid et de l'humide; la terre, du froid et du sec.

LII. Les éléments sont tous convertibles les uns dans les autres, non par génération, mais par altération.

LIII. Les corps mixtes sont composés ou mélangés de tous les éléments.

LIV. Il y a trois causes de mixtes : la matière, qui peut être ou ne pas être telle chose; la forme, cause de l'essence; et le mouvement du ciel, cause efficiente universelle.

LV. Entre les mixtes, il y en a de parfaits; il y en a d'imparfaits : entre les premiers, il faut compter les météores, comme les comètes, la voie lactée, la pluie, la neige, la grêle, les vents, etc.

LVI. La putréfaction s'oppose à la génération des mixtes parfaits. Tout est sujet à putréfaction, excepté le feu.

LVII. Les animaux naissent de la putréfaction aidée de la chaleur naturelle.

Principes de la psychologie d'Aristote. — I. L'âme ne se meut point d'elle-même; car tout ce qui se meut est mû par un autre.

II. L'âme est la première entéléchie du corps organique naturel; elle a la vie en puissance. La première entéléchie est le principe de l'opération; la seconde est l'acte ou l'opération

même. *Voyez*, sur ce mot obscur *entéléchie*, l'article LEIBNITZIANISME.

III. L'âme a trois facultés : la nutritive, la sensitive et la rationnelle. La première contient les autres en puissance.

IV. La nutritive est celle par qui la vie est à toutes choses ; ses actes sont la génération et le développement.

V. La sensitive est celle qui les fait sentir. La sensation est, en général, un changement occasionné dans l'organe par la présence d'un objet aperçu. Le sens ne se meut point de lui-même.

VI. Les sens extérieurs sont la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher.

VII. Ils sont tous affectés par des espèces sensibles abstraites de la matière, comme la cire reçoit l'impression du cachet.

VIII. Chaque sens aperçoit les différences de ses objets propres, aveugle sur les objets d'un autre sens. Il y a donc quelque autre sens commun et interne qui saisit le tout, et juge sur le rapport des sens externes.

IX. Le sens diffère de l'intellect. Tous les animaux ont des sens ; peu ont de l'intellect.

X. La fantaisie ou l'imagination diffère du sens et de l'intellect ; quoique sans exercice préliminaire des sens il n'y ait point d'imagination, comme sans imagination il n'y a point de pensées.

XI. La pensée est un acte de l'intellect, qui montre science, opinion et prudence.

XII. L'imagination est un mouvement animal dirigé par le sens en action, en conséqueuce duquel l'animal est agité, concevant des choses tantôt vraies, tantôt fausses.

XIII. La mémoire naît de l'imagination. Elle est le magasin de réserve des choses passées ; elle appartient en partie à l'imagination, en partie à l'entendement ; à l'entendement, par accident ; en elle-même, à l'imagination. Elles ont leur principe dans la même faculté de l'âme.

XIV. La mémoire, qui naît de l'impression sur le sens, occasionnée par quelque objet, cesse, si trop d'humidité ou de sécheresse efface l'image. Elle suppose donc une sorte de tempérie dans le cerveau.

XV. La réminiscence s'exerce, non par le tourment de la mémoire, mais par le discours, et la recherche exacte de la suite des choses.

XVI. Le sommeil suit la stupeur ou l'enchaînement des sens; il affecte surtout le sens interne commun.

XVII. L'insomnie provient des simulacres de l'imagination offerts dans le sommeil, quelques mouvements s'excitant encore, ou subsistant dans les organes de la sensation vivement affectés.

XVIII. L'intellect est la troisième faculté de l'âme; elle est propre à l'homme; c'est la portion de lui qui connaît et qui juge.

XIX. L'intellect est ou agent, ou patient.

XX. Patient, parce qu'il prend toutes les formes des choses; agent, parce qu'il juge et connaît.

XXI. L'intellect agent peut être séparé du corps; il est immortel, éternel, sans passion. Il n'est point confondu avec le corps. L'intellect passif, ou patient, est périssable.

XXII. Il y a deux actes dans l'entendement; ou il s'exerce sur les indivisibles, et ses perceptions sont simples, et il n'y a ni vérité ni fausseté; ou il s'occupe des complexes, et il affirme ou nie, et alors il y a ou vérité ou fausseté.

XXIII. L'intellect actif est ou théorétique ou pratique : le théorétique met en acte la chose intelligible; le pratique juge la chose bonne ou mauvaise, et meut la volonté à aimer ou haïr, à désirer ou à fuir.

XXIV. L'intellect pratique et l'appétit sont les causes du mouvement local de l'animal; l'un connaît la chose et la juge, l'autre la désire ou l'évite.

XXV. Il y a dans l'homme deux appétits, l'un raisonnable, et l'autre sensitif : celui-ci est ou irascible, ou concupiscent; il n'a de règle que le sens et l'imagination.

XXVI. Il n'y a que l'homme qui ait l'imagination délibérative, en conséquence de laquelle il choisit le mieux. Cet appétit raisonnable qui en naît doit commander en lui à l'appétit sensitif qui lui est commun avec les brutes.

XXVII. La vie est une permanence de l'âme, retenue par la chaleur naturelle.

XXVIII. Le principe de la chaleur est dans le cœur; la chaleur cessant, la mort suit.

Métaphysique d'Aristote. — I. La métaphysique s'occupe de l'être en tant qu'être, et de ses principes. Ce terme *être* se dit proprement de la substance dont l'essence est une; et improprement, de l'accident qui n'est qu'un attribut de la substance; la substance est donc le premier objet de la métaphysique.

II. Un axiome universel et premier, c'est qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas, dans le même sujet, et en même temps, de la même manière et sous le même point de vue. Cette vérité est indémontrable; et c'est le dernier terme de toute argumentation.

III. L'être est ou par lui-même, ou par accident, ou en acte, ou en puissance, ou en réalité, ou en intention.

IV. Il n'y a point de science de l'être par accident : c'est une sorte de non-être; il n'a point de cause.

V. L'être par lui, suit dans sa division les dix prédicaments.

VI. La substance est le support des accidents; c'est en elle qu'on considère la matière, la forme, les rapports, les raisons, la composition. Nous nous servons du mot de *substance* par préférence à celui de *matière*, quoique la matière soit substance, et le sujet premier.

VII. La matière première est le sujet de tout. Toutes les propriétés séparées du corps par abstraction, elle reste; ainsi elle n'est ni une substance complète, ni une quantité, ni de la classe d'aucun autre prédicament. La matière ne peut se séparer de la forme; elle n'est ni singulière ni déterminée.

VIII. La forme constitue ce que la chose est dite être; c'est toute sa nature, son essence, ce que la définition comprend. Les substances sensibles ont leurs définitions propres; il n'en est pas ainsi de l'être par accident.

IX. La puissance est ou active ou passive. La puissance active est le principe du mouvement, ou du changement d'une chose en une autre, ou de ce qui nous paraît tel.

X. La puissance passive est dans le patient; et l'on ne peut séparer son mouvement du mouvement de la puissance active, quoique ces puissances soient en des sujets différents.

XI. Entre les puissances, il y en a de raisonnables; il y en a qui n'ont point la raison.

XII. La puissance séparée de l'exercice n'en existe pas moins dans les choses.

XIII. Il n'y a point de puissance dont les actes soient impossibles. Le possible est ce qui suit, ou ce qui suivra de quelque puissance.

XIV. Les puissances sont ou naturelles, ou acquises; acquises ou par l'habitude, ou par la discipline.

XV. Il y a acte, lorsque la puissance devient autre qu'elle n'était.

XVI. Tout acte est antérieur à la puissance et à tout ce qui y est compris, antérieur de concept, d'essence et de temps.

XVII. L'être intentionnel est ou vrai ou faux; vrai, si le jugement de l'intellect est conforme à la chose; faux, si cela n'est pas.

XVIII. Il y a vérité et fausseté même dans la simple appréhension des choses, non-seulement considérée dans l'énumération, mais en elle-même en tant que perception.

XIX. L'entendement ne peut être trompé dans la connaissance des choses immuables; l'erreur n'est que des contingents et des passagers.

XX. L'unité est une propriété de l'être; ce n'est point une substance; mais un catégorème, un prédicat de la chose, en tant que chose ou être. La multitude est l'opposé de l'unité. L'égalité et la similitude se rapportent à l'unité; il en est de même de l'identité.

XXI. Il y a diversité de genre et d'espèce; de genre, entre les choses qui n'ont pas la même matière; d'espèce, entre celles dont le genre est le même.

XXII. Il y a trois sortes de substances : deux naturelles, dont l'une est corruptible, comme les animaux; et l'autre sempiternelle, comme le ciel; la troisième, immobile.

XXIII. Il faut qu'il y ait quelque substance immobile et perpétuelle, parce qu'il y a un mouvement local éternel, un mouvement circulaire propre au ciel qui n'a pu commencer. S'il y a un mouvement et un temps éternels, il faut qu'il y ait une substance sujet de ce mouvement, et mue; et une substance, source de ce mouvement, et non mue; une substance qui exerce le mouvement et le contienne; une substance sur laquelle il soit exercé et qui le meuve.

XXIV. Les substances génératrices du mouvement éternel

ne peuvent être matérielles; car elles meuvent par un acte éternel, sans le secours d'autres puissances.

XXV. Le ciel est une de ces substances. Il est mû circulairement. Il ne faut point y chercher la cause des générations et des conceptions, parce que son mouvement est uniforme. Elle est dans les sphères inférieures, et surtout dans la sphère du soleil.

XXVI. Le premier ciel est donc éternel; il est mû d'un mouvement éternel; il y a donc autre chose d'éternel qui le meut, qui est acte et substance, et qui ne se meut point.

XXVII. Mais comment agit ce premier moteur? En désirant, et en concevant. Toute son action consiste en une influence, par laquelle il concourt avec les intelligences inférieures pour mouvoir leurs sphères.

XXVIII. Toute la force effectrice du premier moteur n'est qu'une application des forces des moteurs subalternes à l'ouvrage qui leur est propre, et auquel il coopère, de manière qu'il en est entièrement indépendant quant au reste; ainsi les intelligences meuvent le ciel, non par la génération des choses inférieures, mais pour le bien général auquel elles tendent à se conformer.

XXIX. Ce premier moteur est Dieu, être vivant, éternel, très-parfait, substance immobile, différente des choses sensibles, sans parties matérielles, sans quantité, sans divisibilité.

XXX. Il jouit d'une félicité complète et inaltérable; elle consiste à se concevoir lui-même et à se contempler.

XXXI. Après cet être des êtres, la première substance, c'est le moteur premier du ciel, au-dessous duquel il y a d'autres intelligences immatérielles, éternelles, qui président au mouvement des sphères inférieures, selon leur nombre et leurs degrés.

XXXII. C'est une ancienne tradition, que ces substances motrices des sphères sont des dieux; et cette doctrine est vraiment céleste. Mais sont-elles sous la forme de l'homme, ou d'autres animaux? C'est un préjugé qu'on a accrédité parmi les peuples, pour la sûreté de la vie et la conservation de lois.

De l'athéisme d'Aristote. Voyez l'article ARISTOTÉLISME[1].

1. (Ou dans) l'*Encyclopédie méthodique, Dictionnaire de la philosophie ancienne et moderne* tome Ier. (N.)

Principes de la morale ou de la philosophie pratique d'Aristote. I. La félicité morale ne consiste point dans les plaisirs des sens, dans la richesse, dans la gloire civile, dans la puissance, dans la noblesse, dans la contemplation des choses intelligibles ou des idées.

II. Elle consiste dans la fonction de l'âme occupée dans la pratique d'une vertu; ou s'il y a plusieurs vertus, dans le choix de la plus utile et la plus parfaite.

III. Voilà le vrai bonheur de la vie, le souverain bien de ce monde.

IV. Il y en a d'autres qu'il faut regarder comme des instruments qu'il faut diriger à ce but; tels sont les amis, les grandes possessions, les dignités, etc.

V. C'est l'exercice de la vertu qui nous rend heureux autant que nous pouvons l'être.

VI. Les vertus sont ou théorétiques, ou pratiques.

VII. Elles s'acquièrent par l'usage. Je parle des pratiques, et non des contemplatives.

VIII. Il est un milieu qui constitue la vertu morale en tout.

IX. Ce milieu écarte également l'homme de deux points opposés et extrêmes, à l'un desquels il pèche par excès, et à l'autre par défaut.

X. Il n'est pas impossible à saisir, même dans les circonstances les plus agitées, dans les moments de passion les plus violents, dans les actions les plus difficiles.

XI. La vertu est un acte délibéré, choisi et volontaire. Il suit de la spontanéité, dont le principe est en nous.

XII. Trois choses la perfectionnent : la nature, l'habitude et la raison.

XIII. Le courage est la première des vertus; c'est le milieu entre la crainte et la témérité.

XIV. La tempérance est le milieu entre la privation et l'excès de la volupté.

XV. La libéralité est le milieu entre l'avarice et la prodigalité.

XVI. La magnificence est le milieu entre l'économie sordide et le faste insolent.

XVII. La magnanimité, qui se rend justice à elle-même, qui se connaît, tient le milieu entre l'humilité et l'orgueil.

XVIII. La modestie, qui est relative à la poursuite des honneurs, est également éloignée du mépris et de l'ambition.

XIX. La douceur, comparée à la colère, n'est ni féroce, ni engourdie.

XX. La popularité, ou l'art de capter la bienveillance des hommes, évite la rusticité et la bassesse.

XXI. L'intégrité, ou la candeur, se place entre l'impudence et la dissimulation.

XXII. L'urbanité ne montre ni grossièreté, ni bassesse.

XXIII. La honte, qui ressemble plus à une passion qu'à une habitude, a aussi son point entre deux excès opposés; elle n'est ni pusillanime, ni intrépide.

XXIV. La justice, relative au jugement des actions, est ou universelle, ou particulière.

XXV. La justice universelle est l'observation des lois établies pour la conservation de la société humaine.

XXVI. La justice particulière, qui rend à un chacun ce qui lui est dû, est ou distributive, ou commutative.

XXVII. Distributive, lorsqu'elle accorde les honneurs et les récompenses en proportion du mérite. Elle est fondée sur une progression géométrique.

XXVIII. Commutative, lorsque dans les échanges elle garde la juste valeur des choses; et elle est fondée sur une proportion arithmétique.

XXIX. L'équité diffère de la justice. L'équité corrige les défauts de la loi. L'homme équitable ne l'interprête point en sa faveur d'une manière trop rigide.

XXX. Nous avons traité des vertus propres à la portion de l'âme qui ne raisonne pas. Passons à celle de l'intellect.

XXXI. Il y a cinq espèces de qualités intellectuelles ou théorétiques : la science, l'art, la prudence, l'intelligence, la sagesse.

XXXII. Il y a trois choses à fuir dans les mœurs : la disposition vicieuse, l'incontinence, la férocité. La bonté est l'opposé de la disposition vicieuse. La continence est l'opposé de l'incontinence. L'héroïsme est l'opposé de la férocité. L'héroïsme est le caractère des hommes divins.

XXXIII. L'amitié est compagne de la vertu ; c'est une bienveillance parfaite entre des hommes qui se payent de retour.

Elle se forme, ou pour le plaisir, ou pour l'utilité; elle a pour base, ou les agréments de la vie, ou la pratique du bien, et elle se divise en imparfaite et en parfaite.

XXXIV. C'est ce que l'on accorde dans l'amitié qui doit être la mesure de ce que l'on exige.

XXXV. La bienveillance n'est pas l'amitié, c'en est le commencement, la concorde l'amène.

XXXVI. La douceur de la société est l'abus de l'amitié.

XXXVII. Il y a diverses sortes de voluptés.

XXXVIII. Je ne voudrais pas donner le nom de volupté aux plaisirs déshonnêtes. La volupté vraie est celle qui naît des actions vertueuses et de l'accomplissement des désirs.

XXXIX. La félicité, qui naît des actions vertueuses, est ou active, ou contemplative.

XL. La contemplative, qui occupe l'âme, et qui mérite à l'homme le titre de sage, est la plus importante.

XLI. La félicité, qui résulte de la possession et de la jouissance des biens extérieurs, n'est pas à comparer avec celle qui découle de la vertu et de ses exercices.

Des successeurs d'Aristote, Théophraste, Straton, Lycon, Ariston, Critolaüs, Diodore, Dicéarque, Eudème, Héraclide, Phanias, Démétrius, Hyéronimus. Théophraste naquit à Érèse, ville maritime de l'île de Lesbos. Son père le consacra aux muses, et l'envoya sous Alcippe. Il vint à Athènes; il vit Platon; il écouta Aristote, qui disait de Callisthène et de lui: qu'il fallait des éperons à Callisthène, et un mors à Théophraste. *Voy.* à l'article Aristotélisme les principaux traits de son caractère et de sa vie. Il se plaignait, en mourant, de la nature, qui avait accordé de si longs jours aux corneilles et de si courts aux hommes. Toute la ville d'Athènes suivit à pied son convoi. Il nous reste plusieurs de ses ouvrages. Il fit peu de changements à la doctrine de son maître.

Il admettait avec Aristote autant de mouvements que de prédicaments; il attribuait aussi au mouvement l'altération, la génération, l'accroissement, la corruption et leurs contraires. Il disait que le lieu était immobile; que ce n'était point une substance, mais un rapport à l'ordre et aux positions; que le lieu était dans les animaux, les plantes, leurs dissemblables animés ou inanimés, parce qu'il y avait dans tous les êtres une relation

des parties au tout qui déterminait le lieu de chaque partie; qu'il fallait compter entre les mouvements, les appétits, les passions, les jugements, les spéculations de l'âme : que tous ne naissent pas des contraires; mais que des choses avaient pour causes leurs contraires, d'autres leurs semblables, d'autres encore ce qui est actuellement. Que le mouvement n'était jamais séparé de l'action; que les contraires ne pouvaient être compris sous un même genre; que les contraires pouvaient être la cause des contraires; que la salure de la mer ne venait pas de la chaleur du soleil, mais de la terre qui lui servait de fond; que la direction oblique des vents avait pour cause la nature des vents mêmes, qui, en partie graves, et en partie légers, étaient portés en même temps en haut et en bas; que le hasard, et non la prudence, mène la vie; que les mules engendrent en Cappadoce; que l'âme n'était pas fort assujettie au corps; mais qu'elle faisait beaucoup d'elle-même; qu'il n'y avait point de volupté fausse, qu'elles étaient toutes vraies; enfin, qu'il y avait un principe de toutes choses, par lequel elles étaient et subsistaient, et que ce principe était un et divin.

Il mourut à l'âge de quatre-vingt-cinq ans; il eut beaucoup d'amis; et il était d'un caractère à s'en faire et à les conserver; il eut aussi quelques ennemis; et qui est-ce qui n'en a pas? On nomme parmi ceux-ci Épicure et la célèbre Léontine.

Straton naquit à Lampsaque. Il eut pour disciple Ptolémée Philadelphe; il ne négligea aucune des parties de la philosophie; mais il tourna particulièrement ses vues vers les phénomènes de la nature. Il prétendait :

Qu'il y avait dans la nature une force divine, cause des générations, de l'accroissement, de la diminution, et que cependant cette cause était sans intelligence.

Que le monde n'était pas l'ouvrage des dieux, mais celui de la nature; non comme Démocrite l'avait rêvé, en conséquence du rude et du poli, des atomes droits ou crochus, et autres visions.

Que tout se faisait par des poids et des mesures.

Que le monde n'était point un animal; mais que le mouvement et le hasard avaient tout produit et conservaient tout.

Que l'être, ou la permanence de ce qui est, c'était la même chose.

Que l'âme était dans la base des sourcils.

Que les sens étaient des espèces de fenêtres par lesquelles l'âme regardait; qu'elle était tellement unie aux sens, que, eu égard à ses opérations, elle ne paraissait pas en différer.

Que le temps était la mesure du mouvement et du repos.

Que les temps se résolvaient en individus; mais que le lieu et les corps se divisaient à l'infini.

Que ce qui se meut, se meut dans un temps individuel.

Que tout corps était grave, et tendait au milieu.

Que ce qui est au delà du ciel était un espace immense, vide de sa nature, mais se remplissant sans cesse de corps; en sorte que ce n'est que par la pensée qu'on peut le considérer comme subsistant par lui-même.

Que cet espace était l'enveloppe générale du monde.

Que toutes les actions de l'âme étaient des mouvements, et l'appétit irraisonnable, et l'appétit sensible.

Que l'eau est le principe du premier froid.

Que les comètes ne sont qu'une lumière des astres renfermés dans une nue, comme nos lumières artificielles dans une lanterne.

Que nos sensations n'étaient pas, à proprement parler, dans la partie affectée, mais dans un autre lieu principal.

Que la puissance des germes était spiritueuse et corporelle.

Qu'il n'y avait que deux êtres, le mot et la chose; et qu'il y avait de la vérité et de la fausseté dans le mot.

Straton mourut sur la fin de la CXXVII[e] olympiade. Voyez à l'article ARISTOTÉLISME le jugement qu'il faut porter de sa philosophie.

Lycon, successeur de Straton, eut un talent particulier pour instruire les jeunes gens. Personne ne sut mieux exciter en eux la honte, et réveiller l'émulation. Sa prudence n'était pas toute renfermée dans son école; il en montra plusieurs fois dans les conseils qu'il donna aux Athéniens; il eut la faveur d'Attale et d'Eumène. Antiochus voulut se l'attacher, mais inutilement. Il était fastueux dans son vêtement. Né robuste, il se plaisait aux exercices athlétiques; il fut chef de l'école *péripatéticienne* pendant quarante-quatre ans. Il mourut de la goutte, à soixante-quatorze ans.

Lycon laissa la chaire d'Aristote à Ariston. Nous ne savons

de celui-ci qu'une chose : c'est qu'il s'attacha à parler et à écrire avec élégance et douceur, et qu'on désira souvent dans ses leçons un poids et une gravité plus convenables au philosophe et à la philosophie.

Ariston eut pour disciple et successeur Critolaüs de Phaselide. Il mérita, par son éloquence, d'être associé à Carnéade et à Diogène dans l'ambassade que les Athéniens décernèrent aux Romains. L'art oratoire lui paraissait un mal dangereux, et non pas un art. Il vécut plus de quatre-vingts ans. Dieu n'était, selon lui, qu'une portion très-subtile d'éther. Il disait que toutes ces cosmogonies que les prêtres débitaient aux peuples n'avaient rien de conforme à la nature, et n'étaient que des fables ridicules ; que l'espèce humaine était de toute éternité ; que le monde était de lui-même ; qu'il n'avait point eu de commencement, qu'il n'y avait aucune cause capable de le détruire, et qu'il n'aurait pas de fin. Que la perfection morale de la vie consistait à s'assujettir aux lois de la nature. Qu'en mettant les plaisirs de l'âme et ceux du corps dans une balance, c'était peser un atome avec la terre et les mers. *Il y a beaucoup de vrai dans ces différentes assertions.*

On sait que Diodore, instruit par Critolaüs, lui succéda dans le Lycée, mais on ignore qui il fut, quelle fut sa manière d'enseigner, combien de temps il occupa la chaire, ni qui lui succéda. La chaîne *péripatéticienne* se rompit à Diodore. D'Aristote à celui-ci, il y eut onze maîtres entre lesquels il nous en manque trois. On peut donc finir à Diodore la première période de l'école *péripatéticienne*, après avoir dit un mot de quelques personnages célèbres qui lui ont fait honneur.

Dicéarque fut de ce nombre ; il était Messénien. Cicéron en faisait grand cas. Ce philosophe disait :

I. L'âme n'est rien ; c'est un mot vide de sens. La force par laquelle nous agissons, nous sentons, nous pensons, est diffuse dans toute la matière, dont elle est aussi inséparable que l'étendue, et où elle s'exerce diversement, selon que l'être un et simple est diversement configuré. *Ce principe est bien près de la vérité.*

II. L'espèce humaine est de toute éternité.

III. Toutes les divinations sont fausses, si l'on en excepte

celles qui se présentent à l'âme, lorsque, libre de distractions, elle est suffisamment attentive à ce qui se passe en elle.

IV. Qu'il vaut mieux ignorer l'avenir que le connaître.

Il était versé profondément dans la politique. On lisait tous les ans une fois, dans l'assemblée des éphores, le livre qu'il avait écrit de la république de Lacédémone.

Des princes l'employèrent à mesurer la hauteur et la distance des montagnes, et à perfectionner la géographie.

Eudème, né à Rhodes, étudia sous Aristote. Il ajouta quelque chose à la logique de son maître, sur les argumentations hypothétiques et sur les modes. Il avait écrit l'histoire de la géométrie et de l'astronomie.

Héraclide de Pont écouta Platon, embrassa le pythagorisme, passa sous Speusipe, et finit par devenir aristotélicien. Il réunit le mérite d'orateur à celui de philosophe.

Phanias de Lesbos étudia la nature, et s'occupa aussi de l'histoire de la philosophie.

Démétrius de Phalère fut un des plus célèbres disciples de Théophraste. Il obtint de Cassandre, roi de Macédoine, dans la cxv[e] olympiade, l'administration des affaires d'Athènes, fonction dans laquelle il montra beaucoup de sagesse. Il rétablit le gouvernement populaire; il embellit la ville; il augmenta ses revenus; et les Athéniens, animés d'une reconnaissance qui se montrait tous les jours, lui élevèrent jusqu'à trois cent cinquante statues, ce qui n'était arrivé à personne avant lui. Mais il n'était guère possible de s'illustrer et de vivre tranquille chez un peuple inconstant: la haine et l'envie le persécutèrent. On se souleva contre l'oligarchie. On le condamna à mort. Il était alors absent. Dans l'impossibilité de se saisir de sa personne, on se jeta sur ses statues, qui furent toutes renversées en moins de temps qu'on n'en avait élevé une. Le philosophe se réfugia chez Ptolémée Soter, qui l'accueillit, et l'employa à réformer la législation. On dit qu'il perdit les yeux pendant son séjour à Alexandrie; mais que s'étant adressé à Sérapis, ce dieu lui rendit la vue, et que Démétrius reconnut ce bienfait dans des hymnes que les Athéniens chantèrent dans la suite. Il conseilla à Ptolémée de se nommer pour successeurs les enfants d'Eurydice, et d'exclure le fils de Bérénice. Le prince n'écouta point le philosophe, et s'associa Ptolémée, connu sous

le nom de *Philadelphe*. Celui-ci, après la mort de son père, relégua Démétrius dans le fond d'une province, où il vécut pauvre, et mourut de la piqûre d'un aspic. On voit, par la liste des ouvrages qu'il avait composés, qu'il était poëte, orateur, philosophe, historien, et qu'il n'y avait presque aucune branche de la connaissance humaine qui lui fût étrangère. Il aima la vertu, et fut digne d'un meilleur sort.

Nous ne savons presque rien d'Hyéronimus de Rhodes.

De la philosophie péripatéticienne à Rome, pendant le temps de la république, et sous les empereurs. Voyez l'article ARISTOTÉLISME, et l'article ROMAINS (PHILOSOPHIE DES).

De la philosophie d'Aristote chez les Arabes. Voyez les articles ARABES et ARISTOTÉLISME.

De la philosophie d'Aristote chez les Sarrasins. Voyez les articles SARRASINS et ARISTOTÉLISME.

La philosophie d'Aristote dans l'Église. Voyez les articles JÉSUS-CHRIST, PÈRES DE L'ÉGLISE, et ARISTOTÉLISME.

De la philosophie d'Aristote parmi les scolastiques. Voyez les articles PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE et ARISTOTÉLISME.

Des restaurateurs de la philosophie d'Aristote. Voyez les articles ARISTOTÉLISME et PHILOSOPHIE.

Des philosophes récents aristotélico-scolastiques. Voyez l'article ARISTOTÉLISME, où ce sujet est traité très au long. Nous restituerons seulement ici quelques noms moins importants qu'on a omis, et qui, peut-être, ne valent guère la peine d'être tirés de l'oubli [1].

Après Bannez, on trouve dans l'*Histoire de la philosophie*, *Franciscus Sylvestrius*. Sylvestrius naquit à Ferrare : il fut élu chef de son ordre; il enseigna à Bologne; il écrivit trois livres de commentaires sur les *Traités de l'âme* d'Aristote. Matthæus Aquarius les a publiés avec des additions et des questions philosophiques. Sylvestrius mourut en 1528.

Michel Zanard, de Bergame, homme qui savait lever des doutes et les résoudre; il a écrit : *De triplici universo, de*

1. Les articles de philosophie ci-dessus cités ne sont pas tous de Diderot. Voyez pour ceux qui ne se trouvent pas dans ses Œuvres, l'*Encyclopédie méthodique, Dictionnaire* cité. (BR.).

physica et metaphysica, et commentaria cum dubiis et questionibus in octo libros Aristotelis.

Joannes, *a S. Thoma*, de l'ordre aussi des Dominicains; il s'entendit bien en dialectique, en métaphysique et en physique, en prenant ces mots selon l'acception qu'ils avaient de son temps; ce qui réduit le mérite de ses ouvrages à peu de chose, sans rien ôter à son talent. Presque tous ces hommes, qui auraient porté la connaissance humaine jusqu'où elle pouvait aller, occupés à des argumentations futiles, furent des victimes de l'esprit dominant de leur siècle.

Chrysostome Javelle. Il naquit en Italie, en 1488; il regarda les opinions et la philosophie de Platon comme plus analogues à la religion, et celle d'Aristote comme préférable pour la recherche des vérités naturelles. Il écrivit donc de la philosophie morale, selon Aristote d'abord; ensuite selon Platon, et en dernier lieu selon Jésus-Christ. Il dit dans une de ses préfaces : *Aristotelis disciplina nos quidem doctos ac subtilissime de moralibus, sicut de naturalibus disserentes efficere potest; at moralis platonica ex vi dicendi atque paterna adhortatione, veluti prophetia quædam, et quasi superum vox inter homines tonans, nos procul dubio sapientiores, probatiores, vitæque feliciores reddit.* Il y a de la finesse dans son premier traité, de la sublimité dans le second, de la simplicité dans le troisième.

Parmi les disciples qu'Aristote a eus chez les Franciscains, il ne faut pas oublier Jean Ponzius, Mastrius, Bonaventure Mellut, Jean Lallemandet, Martin Meurisse, Claude Frassenius, etc.

Dans le catalogue des aristotéliciens de l'ordre de Cîteaux, il faut insérer, après Ange Mauriquez, Bartholomée Gomez, Marcile Vasquez, Pierre de Oviedo, etc.

Il faut placer à la tête des scolastiques de la Société de Jésus, Pierre Hurtado de Mendosa avant Vasquez; et après celui-ci, Paul Vallius et Baltazar Tellez; et après Suarès, François Tollet, et Antoine Rubius.

A ces hommes, on peut ajouter François Alphonse, François Gonzalez, Thomas Compton, François Rasler, Antonius Polus, Honoré Fabri; celui-ci, soupçonné dans sa société de favoriser le cartésianisme, y souffrit de la persécution.

Des philosophes qui ont suivi la véritable philosophie d'Aristote. (Voyez l'article ARISTOTÉLISME, dans l'*Encyclopédie méthodique*.)

Parmi ceux-ci, le premier qui se présente est Nicolas Léonic Thomé. Il naquit en 1457; il étudia la langue grecque et les lettres, sous le célèbre Démétrius Chalcondylas; et il s'appliqua sérieusement à exposer la doctrine d'Aristote, telle qu'elle nous est présentée dans les ouvrages de ce philosophe. Il ouvrit la voie à des hommes plus célèbres, Pomponace et à ses disciples. *Voyez* à l'article ARISTOTÉLISME l'*Abrégé de la doctrine de Pomponace.*

Celui-ci eut pour disciples Hercule Gonzaga, qui fut depuis cardinal; Théophile Folengius, de l'ordre de Saint-Benoît, et auteur de l'ouvrage burlesque que nous avons sous le titre de *Merlin Cocaye ;* Paul Jove, Hélidée, Gaspar Contarin, autre cardinal; Simon Porta, Jean Genesius de Sepulveda, Jules-César Scaliger, Lazare Bonami, Jules César Vanini, et Ruphus, l'adversaire le plus redoutable de son maître. *Voyez* l'article ARISTOTÉLISME.

Inscrivez après Ruphus, parmi les vrais aristotéliciens, Marc-Antoine Majoragius, Daniel Barbarus, Jean Genesius de Sepulveda, Petrus Victorius; et après les Strozze, Jacques Mazonius, Hubert Gifanius, Jules Pacius; et à la suite de César Crémonin, François Vicomescat, Louis Septale, plus connu parmi les anatomistes qu'entre les philosophes ; Antoine Montecatinus, François Burana, Jean-Paul Pernumia, Jean Cottusius, Jason de Nores, Fortunius Licetus, Antoine Scaynus, Antoine Roccus, Félix Ascorombonus, François Robertells, Marc-Antoine Muret, Jean-Baptiste Monslor, François Vallois, Nunnesius Balfurcus, etc.

Il ne faut pas oublier, parmi les protestants aristotéliciens, Simon Simonius, qui parut sur la scène après Joachim Camérarius et Mélanchthon; Jacob Schegius, Philippe Scherbius, etc.

Ernest Sonerus précéda Michel Picard, et Conrad Horneius lui succéda, et à Corneille Martius.

Christianus Dreierus, Melchior Zeidlerus, et Jacques Thomasius, finissent cette seconde période de l'aristotélisme.

Nous exposerons dans un article particulier la philosophie de Thomasius. *Voyez* THOMASIUS (PHILOSOPHIE DE).

Il nous resterait à terminer cet article par quelques consi-

dérations sur l'origine, les progrès et la réforme du *péripatétisme*; sur les causes de sa durée; sur le ralentissement qu'il a apporté aux progrès de la vraie science; sur l'opiniâtreté de ses sectateurs; sur les arguments qu'il a fournis aux athées, sur l'influence qu'il a eue sur les mœurs; sur les moyens qu'on pouvait employer contre la secte, et qu'on négligea; sur l'attachement mal entendu que les protestants affectèrent pour cette manière de philosopher; sur les tentatives inutiles qu'on fit pour l'améliorer, et sur quelques autres points non moins importants : mais nous renvoyons toute cette matière à quelque traité de l'histoire de la philosophie en général et en particulier, où elle trouvera sa véritable place. *Voyez* PHILOSOPHIE.

PÉRIR, v. neu. (*Gram.*). Rien ne s'anéantit, mais tout change d'état. En ce sens nous *périssons* sans cesse, ou nous ne *périssons* point du tout, puisqu'il n'y a aucun instant dans l'éternité de notre durée où nous différions plus de nous-mêmes que dans aucun autre instant antérieur ou postérieur, et que nous sommes dans un flux perpétuel. Le verbe *périr* est relatif à un état de destruction très-sensible; et l'on dit ce vaisseau a *péri* sur la côte; les hommes ont une fois *péri* par les eaux, et l'on croit qu'ils *périront* un jour par le feu; les bâtiments inhabités *périssent*; il a *péri* par la faim. N'auriez-vous pas honte de laisser *périr* celui à qui vous n'auriez qu'à tendre la main pour le sauver ?

PERPÉTUER, v. act. (*Gram.*), rendre durable. La nature veille à la conservation de l'individu et à la perpétuité des espèces. Les espèces se *perpétuent* principalement par la semence et par les graines. L'intérêt des gens de palais et la mauvaise foi des plaideurs s'entendent pour *perpétuer* les procès.

PERPLEXE, PERPLEXITÉ (*Gram.*), état de l'esprit incertain sur un événement, sur une question, sur un ordre, etc. La doctrine sur la prédestination jette l'âme dans de grandes *perplexités*. Si nous n'abandonnions pas beaucoup de choses au hasard, notre vie ne serait qu'un long tissu de *perplexités*. La *perplexité* naît toujours ou de la pusillanimité, ou de la bêtise, ou de l'ignorance.

PERSÉCUTER, v. act. PERSÉCUTEUR, s. m. et PERSÉCUTION, s. f. (*Droit naturel, Politique et Morale*). La *persécution* est la

tyrannie que le souverain exerce ou permet que l'on exerce en son nom contre ceux de ses sujets qui suivent des opinions différentes des siennes en matière de religion.

L'histoire ne nous fournit que trop d'exemples de souverains aveuglés par un zèle dangereux, ou guidés par une politique barbare, ou séduits par des conseils odieux, qui sont devenus les *persécuteurs* et les bourreaux de leurs sujets, lorsque ces derniers avaient adopté des systèmes religieux qui ne s'accordaient point avec les leurs. Sous Rome païenne les empereurs *persécutèrent* la religion chrétienne avec une violence et une cruauté qui font frémir. Les disciples du Dieu de la paix leur paraissaient des novateurs dangereux qui méritaient les traitements les plus barbares. La Providence se servit de ces *persécutions* pour étendre la foi chez tous les peuples de la terre, et le sang des martyrs devint un germe fécond qui multiplia les disciples de Jésus-Christ. *Sanguis martyrum semen christianorum.*

A peine l'Église eut-elle commencé à respirer sous les empereurs chrétiens, que ses enfants se divisèrent sur ses dogmes, et l'arianisme, protégé par plusieurs souverains, excita contre les défenseurs de la foi ancienne des *persécutions* qui ne le cédaient guère à celles du paganisme. Depuis ce temps de siècle en siècle l'erreur appuyée du pouvoir a souvent *persécuté* la vérité, et par une fatalité déplorable, les partisans de la vérité, oubliant la modération que prescrit l'Évangile et la raison, se sont souvent abandonnés aux mêmes excès qu'ils avaient justement reprochés à leurs oppresseurs. De là ces *persécutions*, ces supplices, ces proscriptions, qui ont inondé le monde chrétien de flots de sang, et qui souillent l'histoire de l'Église par les traits de la cruauté la plus raffinée. Les passions des *persécuteurs* étaient allumées par un faux zèle, et autorisées par la cause qu'ils voulaient soutenir, et ils se sont cru tout permis pour venger l'Être suprême. On a pensé que le Dieu des miséricordes approuvait de pareils excès, que l'on était dispensé des lois immuables de l'amour du prochain et de l'humanité pour des hommes que l'on cessait de regarder comme ses semblables, dès lors qu'ils n'avaient point la même façon de penser. Le meurtre, la violence et la rapine ont passé pour des actions agréables à la Divinité, et par une audace

inouïe on s'est arrogé le droit de venger celui qui s'est formellement réservé la vengeance. Il n'y a que l'ivresse du fanatisme et des passions, ou l'imposture la plus intéressée qui ait pu enseigner aux hommes qu'ils pouvaient, qu'ils devaient même détruire ceux qui ont des opinions différentes des leurs, qu'ils étaient dispensés envers eux des lois de la bonne foi et de la probité. Où en serait le monde si les peuples adoptaient ces sentiments destructeurs? L'univers entier, dont les habitants diffèrent dans leur culte et leurs opinions, deviendrait un théâtre de carnages, de perfidies et d'horreurs. Les mêmes droits qui armeraient les mains des chrétiens allumeraient la fureur insensée du musulman, de l'idolâtre, et toute la terre serait couverte de victimes que chacun croirait immoler à son Dieu.

Si la *persécution* est contraire à la douceur évangélique et aux lois de l'humanité, elle n'est pas moins opposée à la raison et à la saine politique. Il n'y a que les ennemis les plus cruels du bonheur d'un État qui aient pu suggérer à des souverains que ceux de leurs sujets qui ne pensaient point comme eux étaient devenus des victimes dévouées à la mort et indignes de partager les avantages de la société. L'inutilité des violences suffit pour désabuser de ces maximes odieuses. Lorsque les hommes, soit par les préjugés de l'éducation, soit par l'étude et la réflexion, ont embrassé des opinions auxquelles ils croient leur bonheur éternel attaché, les tourments les plus affreux ne font que les rendre plus opiniâtres; l'âme, invincible au milieu des supplices, s'applaudit de jouir de la liberté qu'on veut lui ravir; elle brave les vains efforts du tyran et de ses bourreaux. Les peuples sont toujours frappés d'une constance qui leur paraît merveilleuse et surnaturelle; ils sont tentés de regarder comme des martyrs de la vérité les infortunés pour qui la pitié les intéresse; la religion du persécuteur leur devient odieuse; la persécution fait des hypocrites et jamais des prosélytes. Philippe II, ce tyran dont la politique sombre crut devoir sacrifier à son zèle inflexible cinquante-trois mille de ses sujets pour avoir quitté la religion de leurs pères et embrassé les nouveautés de la réforme, épuisa les forces de la plus puissante monarchie de l'Europe. Le seul fruit qu'il recueillit fut de perdre pour jamais les provinces du Pays-Bas excédées de ses rigueurs. La fatale

journée de la Saint-Barthélemy, où l'on joignit la perfidie à la barbarie la plus cruelle, a-t-elle éteint l'hérésie qu'on voulait opprimer? Par cet événement affreux la France fut privée d'une foule de citoyens utiles; l'hérésie, aigrie par la cruauté et par la trahison, reprit de nouvelles forces, et les fondements de la monarchie furent ébranlés par des convulsions longues et funestes.

L'Angleterre, sous Henri VIII, voit traîner au supplice ceux qui refusent de reconnaître la suprématie de ce monarque capricieux; sous sa fille Marie, les sujets sont punis pour avoir obéi à son père.

Loin des souverains, ces conseillers intéressés qui veulent en faire les bourreaux de leurs sujets. Ils leur doivent des sentiments de père, quelles que soient les opinions qu'ils suivent lorsqu'elles ne troublent point l'ordre de la société. Elles ne le troubleront point lorsqu'on n'emploiera pas contre elles les tourments et la violence. Les princes doivent imiter la Divinité, s'ils veulent en être les images sur la terre; qu'ils lèvent les yeux au ciel, ils verront que Dieu fait lever son soleil pour les méchants comme pour les bons, et que c'est une impiété ou une folie que d'entreprendre de venger le Très-Haut. *Voyez* INTOLÉRANCE.

PERSES (PHILOSOPHIE DES) (*Histoire de la philosophie*). Les seuls garants que nous ayons ici de l'histoire de la philosophie, les Arabes et les Grecs, ne sont pas d'une autorité aussi solide et aussi pure qu'un critique sévère le désirerait. Les Grecs n'ont pas manqué d'occasions de s'instruire des lois, des coutumes, de la religion et de la philosophie de ces peuples; mais peu sincères en général dans leurs récits, la haine qu'ils portaient aux *Perses* les rend encore plus suspects. Qu'est-ce qui a pu les empêcher de se livrer à cette fureur habituelle de tout rapporter à leurs idées particulières? La distance des temps, la légèreté du caractère, l'ignorance et la superstition des Arabes n'affaiblissent guère moins leur témoignage. Les Grecs mentent par orgueil; les Arabes mentent par intérêt. Les premiers défigurent tout ce qu'ils touchent pour se l'approprier; les seconds, pour se faire valoir. Les uns cherchent à s'enrichir du bien d'autrui; les autres, à donner du prix à ce qu'ils ont. Mais c'est quelque chose que de bien connaître les motifs de notre méfiance; nous en serons plus circonspects.

De Zoroastre, Zerdusht ou *Zaradusht*, selon les Arabes, et *Zoroastre*, selon les Grecs, fut le fondateur ou le restaurateur de la philosophie et de la théologie chez les *Perses*. Ce nom signifie l'*ami du feu*. Sur cette étymologie on a conjecturé qu'il ne désignait pas une personne, mais une secte. Quoi qu'il en soit, qu'il n'y ait jamais eu un homme appelé *Zoroastre*, ou qu'il y en ait eu plusieurs de ce nom, comme quelques-uns le prétendent, on n'en peut guère reculer l'existence au delà du règne de Darius, fils d'Hystaspe. Il y a la même incertitude sur la patrie du premier Zoroastre. Est-il Chinois, Indien, Perse, Médo-Perse ou Mède? S'il en faut croire les Arabes, il est né dans l'Aderbijan, province de la Médie. Il faut entendre toutes les puérilités merveilleuses qu'ils racontent de sa naissance et de ses premières années; au reste, elles sont dans le génie des Orientaux, et du caractère de celles dont tous les peuples de la terre ont défiguré l'histoire des fondateurs du culte religieux qu'ils avaient embrassé. Si ces fondateurs n'avaient été que des hommes ordinaires, de quel droit eût-on exigé de leurs semblablés un respect aveugle pour leurs opinions ?

Zoroastre, instruit dans les sciences orientales, passe chez les Islalites. Il entre au service d'un prophète. Il y prend la connaissance du vrai Dieu. Il commet un crime. Le prophète, qu'on croit être Daniel ou Esdras, le maudit; et il est attaqué de la lèpre. Guéri apparemment, il erre; il se montre aux peuples; il fait des miracles; il se cache dans des montagnes; il en descend; il se donne pour un envoyé d'en haut; il s'annonce comme le restaurateur et le réformateur du culte de ces mages ambitieux que Cambyse avait exterminés. Les peuples l'écoutent. Il va à Xis ou Ecbatane. C'était le lieu de la naissance de Smerdis; et le magianisme y avait encore des sectateurs cachés. Il y prêche; il y a des révélations. Il passe de là à Balch sur les rives de l'Oxus, et s'y établit. Hystaspe régnait alors. Ce prince l'appelle. Zoroastre le confirme dans la religion des mages, que Hystaspe avait gardée; il l'entraîne par des prestiges; et sa doctrine devient publique, et la religion de l'État. Il y en a qui le font voyager aux Indes, et conférer avec des Brachmanes; mais c'est sans fondement. Après avoir établi son culte dans la Bactriane, il vint à Suze, où l'exemple du roi

fut suivi de la conversion de presque tous les courtisans. Le magianisme, ou plutôt la doctrine de Zoroastre, se répandit chez les *Perses*, les Parthes, les Bactres, les Corasmiens, les Saïques, les Mèdes et plusieurs autres peuples barbares. L'intolérance et la cruauté du mahométisme naissant n'ont pu, jusqu'à présent, en effacer toutes les traces. Il en reste toujours dans la Perse et dans l'Inde. De Suze, Zoroastre retourna à Balch, où il éleva un temple au feu, s'en dit archimage, et travailla à attirer à son culte les rois circonvoisins; mais ce zèle ardent lui devint funeste. Argaspe, roi des Scythes, était très-attaché au culte des astres; c'était celui de sa nation et de ses aïeux. Zoroastre, ne pouvant réussir auprès de lui par la persuasion, emploie l'autorité et la puissance de Darius. Mais Argaspe, indigné de la violence qu'on lui faisait dans une affaire de cette nature, prit les armes, entra dans la Bactriane et s'en empara, malgré l'opposition de Darius, dont l'armée fut taillée en pièces. La destruction du temple patriarcal, la mort de ses prêtres et celle de Zoroastre même furent les suites de cette défaite. Peu de temps après, Darius eut sa revanche; Argaspe fut battu; la province perdue, recouvrée; les temples consacrés au feu, relevés; la doctrine de Zoroastre remise en vigueur; et l'Asur Gustasp, ou l'édifice de Hystaspe, construit. Darius en prit même le titre de grand-prêtre, et se fit appeler de ce nom sur son tombeau. Les Grecs, qui connaissaient bien les affaires de la *Perse*, gardent un profond silence sur ces événements, qui peut-être ne sont que des fables inventées par les Arabes, dont il faudrait réduire le récit à ce qu'il y eut, dans un temps, un imposteur qui prit le nom de Zoroastre, déjà révéré dans la *Perse*, attira le peuple, séduisit la cour par des prestiges, abolit l'idolâtrie, et lui substitua l'ancien culte du feu, qu'il arrangea seulement à sa manière. Il y a aussi quelque apparence que cet homme n'était pas tout à fait ignorant dans la médecine et les sciences naturelles et morales; mais que ce fût une encyclopédie vivante, comme les Arabes le disent, c'est sûrement un de ces mensonges pieux auxquels le zèle, qui ne croit jamais pouvoir trop accorder aux fondateurs de religion, se détermine si généralement. Tout ce qu'on a dit de Jésus-Christ en est une preuve.

Des Guèbres. Depuis ces temps reculés, les Guèbres ont

persisté dans le culte de Zoroastre. Il y en a aux environs d'Ispahan, dans un petit village appelé de leur nom, *Gauradab*. Les musulmans les regardent comme des infidèles, et les traitent en conséquence. Ils exercent là les fonctions les plus viles de la société; ils ne sont pas plus heureux dans la Commanie : c'est la plus mauvaise province de la *Perse*. On leur y fait payer bien cher le peu d'indulgence qu'on a pour leur religion. Quelques-uns se sont réfugiés à Surate et à Bombaye, où ils vivent en paix, honorés pour la sainteté et la pureté de leurs mœurs, adorant un seul Dieu, priant vers le soleil, révérant le feu, détestant l'idolâtrie, et attendant la résurrection des morts et le jugement dernier.

Des livres attribués à Zoroastre. De ces livres, *le Zend* ou *le Zend-Avesta* est le plus célèbre. Il est divisé en deux parties : l'une comprend la liturgie ou les cérémonies à observer dans le culte du feu; l'autre prescrit les devoirs de l'homme en général, et ceux de l'homme religieux. *Le Zend* est sacré; et ce vieux recueil de contes absurdes, qu'on appelle *la Bible*, n'a pas plus d'autorité parmi les chrétiens, ni *l'Alcoran* parmi les Turcs. On pense bien que Zoroastre le reçut aussi d'en haut. Il est écrit en langue et en caractères *perses*. Il est renfermé dans les temples; il n'est pas permis de le communiquer aux étrangers, et tous les jours de fêtes les prêtres en lisent quelques pages au peuple. Thomas Hyde nous en avait promis une édition; mais il ne s'est trouvé personne, même en Angleterre, qui ait voulu en faire les frais.

Le Zend n'est point un ouvrage de Zoroastre; il faut en rapporter la supposition au temps d'Eusèbe. On y trouve des psaumes de David; on y raconte l'origine du monde d'après Moïse; il y a les mêmes choses sur le déluge; il y est parlé d'Abraham, de Joseph et de Salomon. C'est une de ces productions telles qu'il en parut une infinité dans ces siècles, où toutes les sectes qui étaient en grand nombre cherchaient à prévaloir les unes sur les autres par le titre d'ancienneté. Outre *le Zend*, on dit que Zoroastre avait encore écrit dans son traité quelques centaines de milliers de vérités sur différents sujets.

Des oracles de Zoroastre. Il nous en reste quelques fragments qui ne font pas grand honneur à l'anonyme qui les a fabriqués, quoiqu'ils aient eu de la réputation parmi les plato-

niciens de l'école d'Alexandrie ; c'est qu'on n'est pas difficile sur les titres qui autorisent nos opinions. Ces philosophes n'étaient pas fâchés de retrouver quelques-unes de leurs idées dans les écrits d'un sage aussi vanté que Zoroastre.

Du mage Hystaspe. Cet Hystaspe est le père de Darius ; il se fit chef des mages. Il y eut là dedans plus de politique que de religion. Il doubla son autorité sur les peuples, en réunissant dans sa personne les titres de pontife et de roi. L'inconvénient de cette réunion, c'est qu'un seul homme ayant à soutenir deux grands caractères, il arrive souvent que le roi déshonore le pontife, ou que le pontife rabaisse le roi.

D'Ostanès ou *d'Otanès.* On prétend qu'il y eut plusieurs mages de ce nom, et qu'ils donnèrent leur nom à la secte entière, qui en fut appelée *ostanite.* On dit qu'Ostanès ou Otanès cultiva le premier l'astronomie chez les *Perses.* On lui attribue un livre de chimie. Ce fut lui qui initia Démocrite aux mystères de Memphis. Il n'y a que le rapport des temps qui contredise cette fable.

Du mot mage. Ceux qui le dérivent de l'ancien mot *mog*, qui, dans la *Perse* et dans la Médie, signifiait *adorateur* ou *prêtre du feu,* en ont trouvé l'étymologie la plus vraisemblable.

De l'origine du magianisme. Cette doctrine était établie dans l'empire de Babylone et d'Assyrie, et chez d'autres peuples de l'Orient, longtemps avant la fondation des *Perses.* Zoroastre n'en fut que le restaurateur. Il faut en conclure de là l'extrême ancienneté.

Du caractère d'un mage. Ce fut un théologien et un philosophe. Un mage naissait toujours d'un autre mage. Ce fut, dans le commencement, une seule famille peu nombreuse qui s'accrut en elle-même ; les pères se mariaient avec leurs filles ; les fils, avec leurs mères ; les frères, avec leurs sœurs. Épars dans les campagnes, d'abord ils n'occupèrent que quelques bourgs ; ils fondèrent ensuite des villes, et se multiplièrent au point de disputer la souveraineté aux monarques. Cette confiance dans leur nombre et leur autorité les perdit.

Des classes des mages. Ils étaient divisés en trois classes : une classe infime, attachée au service des temples ; une classe supérieure, qui commandait à l'autre ; et un archimage, qui

était le chef de toutes les deux. Il y avait aussi trois sortes de temples : des oratoires, où le feu était gardé dans une lampe; des temples, où il s'entretenait sur un autel ; et une basilique, le siége de l'archimage, et le lieu où les adorateurs allaient faire leurs grandes dévotions.

Des devoirs des mages. Zoroastre leur avait dit : Vous ne changerez ni le culte ni les prières. Vous ne vous emparerez point du bien d'autrui. Vous fuirez le mensonge. Vous ne laisserez entrer dans votre cœur aucun désir impur ; dans votre esprit, aucune pensée perverse. Vous craindrez toute souillure; vous oublierez l'injure; vous instruirez les peuples. Vous présiderez aux mariages. Vous fréquenterez sans cesse les temples. Vous méditerez le *Zend-Avesta;* ce sera votre loi, et vous n'en reconnaîtrez point d'autre : et que le ciel vous punisse éternellement, si vous souffrez qu'on le corrompe. Si vous êtes archimage, observez la pureté la plus rigoureuse. Purifiez-vous de la moindre faute par l'ablution. Vivez de votre travail. Recevez la dîme des peuples. Ne soyez ni ambitieux ni vain. Exercez les œuvres de la miséricorde; c'est le plus noble emploi que vous puissiez faire de vos richesses. N'habitez pas loin des temples, afin que vous puissiez y entrer sans être aperçu. Lavez-vous souvent. Soyez frugal. N'approchez point de votre femme les jours de solennité. Surpassez les autres dans la connaissance des sciences. Ne craignez que Dieu. Reprenez fortement les méchants : de quelque rang qu'ils soient, n'ayez aucune indulgence pour eux. Allez porter la vérité aux souverains; sachez distinguer la vraie révélation de la fausse. Ayez toute confiance dans la bonté divine. Attendez le jour de sa manifestation, et soyez-y toujours préparé. Gardez soigneusement le feu sacré; et souvenez-vous de moi jusqu'à la consommation des siècles, qui se fera par le feu.

Des sectes des mages. Quelque simple que soit un culte, il est sujet à des hérésies. Les hommes se divisent bien entre eux sur des choses réelles; comment s'accorderaient-ils longtemps sur des objets imaginaires? Ils sont abandonnés à leur imagination, et il n'y a aucune expérience qui puisse les réunir. Les mages admettaient deux principes, un bon et un mauvais; l'un de la lumière, l'autre des ténèbres : étaient-ils coéternels, ou y avait-il priorité et postériorité dans leur existence? Premier

objet de discussion, première hérésie, première cause de haine, de trahison et d'anathème.

De la philosophie des mages. Elle avait pour objet Dieu, l'origine du monde, la nature des choses, le bien, le mal, et la règle des devoirs. Le système de Zoroastre n'était pas l'ancien; cet homme profita des circonstances pour l'altérer, et faire croire au peuple tout ce qu'il lui plut. La distance des terres, les mensonges des Grecs, les fables des Arabes, les symboles et l'emphase des Orientaux, rendent ici la matière très-obscure.

Des dieux des Perses. Ces peuples adoraient le soleil; ils avaient reçu ce culte des Chaldéens et des Assyriens. Ils appelaient ce Dieu *Mithras.* Ils joignaient à Mithras Orosmade et Arimane.

Mais il faut bien distinguer ici la croyance des hommes instruits de la croyance du peuple. Le soleil était le dieu du peuple : pour les théologiens, ce n'était que son tabernacle.

Mais en remontant à l'origine, Mithras ne sera qu'un de ces bienfaiteurs des hommes qui les rassemblaient, qui les instruisaient, qui leur rendaient la vie plus supportable et plus sûre, et dont ils faisaient ensuite des dieux. Celui des peuples d'Orient s'appelait *Mithras.* Son âme, au sortir de son corps, s'envola au soleil; et de là, le culte du soleil, et la divinité de cet astre.

On n'a qu'à jeter les yeux sur les symboles de Mithras, pour sentir toute la force de cette conjecture. C'est un homme robuste; il est ceint d'un cimeterre; il est couronné d'une tiare; il est assis sur un taureau; il conduit l'animal féroce; il le frappe, il le tue. Quels sont les animaux qu'on lui sacrifie? des chevaux. Quels compagnons lui donne-t-on? des chiens.

L'histoire d'un homme, défigurée, est devenue un système de religion. Rien ne peut subsister entre les hommes sans s'altérer; il faut qu'un système de religion, fût-il révélé, se corrompe à la longue, à moins qu'une autorité infaillible n'en assure la pureté. Supposons que Dieu se montrât aux hommes sous la forme d'un grand spectre de feu; qu'élevé au-dessus du globe qui tournerait sous ses pieds, les hommes l'écoutassent en silence, et que, d'une voix forte, il leur dictât ses lois; croit-on que ces lois subsisteraient incorruptibles? croit-on qu'il ne vînt pas un temps où l'apparition même se révoquât en doute? Il n'y a que le séjour constant de la Divinité parmi

nous, ou par ses miracles, ou par ses prophètes, ou par un représentant infaillible, ou par la voix de la conscience, ou par elle-même, qui puisse arrêter l'inconstance de nos idées en matière de religion.

Mithras est un et triple; on retrouve dans ce triple Mithras des vestiges de la Trinité de Platon et de la nôtre.

Orosmade, ou Horsmidas, est l'auteur du bien; Arimane est l'auteur du mal. Écoutons Leibnitz sur ces dieux. Si l'on considère, dit le philosophe de Leipsick, que tous les potentats d'Asie se sont appelés *Horsmidas*, qu'Irmen ou Hermen est le nom d'un dieu ou d'un héros celto-scythe, on sera porté à croire que l'Arimane des *Perses* fut quelque conquérant de l'Occident, tels que furent dans la suite Gengis-Kan et Tamerlan, qui passa de la Germanie et de la Sarmatie dans l'Asie, à travers les contrées des Alains et des Massagètes; et qui fondit dans les États d'un Horsmidas, qui gouvernait paisiblement ses peuples fortunés, et qui les défendit constamment contre les entreprises du ravisseur. Avec le temps, l'un fut un mauvais génie, l'autre un bon; deux principes contraires, qui sont perpétuellement en guerre, qui se défendent et se battent bien, et dont l'un n'obtient jamais une entière supériorité sur l'autre. Ils se partagent l'empire du monde et le gouvernent, ainsi que Zoroastre l'établit dans sa chronologie. Ajoutez à cela, qu'en effet, au temps de Cyaxare, roi des Mèdes, les Scythes se répandirent en Asie.

Mais comment un trait historique si simple devint-il, à la longue, une fable si compliquée? C'est qu'on transporta, dans la suite, au culte, aux dieux, aux statues, aux symboles religieux, aux cérémonies, tout ce qui appartenait aux sciences, à l'astronomie, à la physique, à la chimie, à la métaphysique et à l'histoire naturelle. La langue religieuse resta la même; mais toutes les idées changèrent. Le peuple avait une religion, et le prêtre une autre.

Principes du système de Zoroastre. Il ne faut pas confondre ce système renouvelé avec l'ancien; celui des premiers mages était fort simple; celui de Zoroastre se compliqua.

I. Il ne se fait rien de rien.

II. Il y a donc un premier principe, infini, éternel, de qui tout ce qui a été, et tout ce qui est, est émané.

III. Cette émanation a été très-parfaite et très-pure. Il faut la regarder comme la cause du mouvement, de la chaleur et de la vie.

IV. Le feu intellectuel, très-parfait, très-pur, dont le soleil est le symbole, est le principe de cette émanation.

V. Tous les êtres sont sortis de ce feu, et les matériels et les immatériels. Il est absolu, nécessaire, infini ; il se meut lui-même : il meut et anime tout ce qui est.

VI. Mais la matière et l'esprit étant deux natures diamétralement opposées, il est donc émané du feu originel et divin deux principes subordonnés, ennemis l'un de l'autre, l'esprit et la matière, Orosmade et Arimane.

VII. L'esprit plus voisin de sa source, plus pur, engendre l'esprit, comme la lumière, la lumière : telle est l'origine des dieux.

VIII. Les esprits émanés de l'océan infini de la lumière intellectuelle, depuis Orosmade jusqu'au dernier, sont et doivent être regardés comme des natures lucides et ignées.

IX. En qualité de natures lucides et ignées, ils ont la force de mouvoir, d'entretenir, d'échauffer, de perfectionner; et ils sont bons. Orosmade est le premier d'entre eux; ils viennent d'Orosmade : Orosmade est la cause de toute perfection.

X. Le soleil, symbole de ses propriétés, est son trône et le lieu principal de sa lumière divine.

XI. Plus les esprits émanés d'Orosmade s'éloignent de leur source, moins ils ont de pureté, de lumière, de chaleur et de force motrice.

XII. La matière n'a ni lumière, ni chaleur, ni force motrice ; c'est la dernière émanation du feu éternel et premier. Sa distance en est infinie ; aussi est-elle ténébreuse, inerte, solide et immobile par elle-même.

XIII. Ce n'est pas à ce principe de son émanation, mais à la nature nécessaire de son émanation, à sa distance du principe, qu'il faut attribuer ses défauts. Ce sont ces défauts, suite nécessaire de l'ordre des émanations, qui en font l'origine du mal.

XIV. Quoique Arimane ne soit pas moins qu'Orosmade une émanation du feu éternel, ou de Dieu, on ne peut attribuer à Dieu ni le mal, ni les ténèbres de ce principe.

XV. Le mouvement est éternel et très-parfait dans le feu

intellectuel et divin ; d'où il s'ensuit qu'il y aura une période à la fin de laquelle tout y retournera. Cet océan reprendra tout ce qui en est émané ; tout, excepté la matière.

XVI. La matière ténébreuse, froide, immobile, ne sera point reçue à cette source de lumière et de chaleur très-pure ; elle restera, elle se mouvra sans cesse agitée par l'action du principe lumineux ; le principe lumineux attaquera sans cesse les ténèbres qui lui résisteront, et qu'elle affaiblira peu à peu, jusqu'à ce qu'à la suite des siècles, atténuée, divisée, éclairée autant qu'elle peut l'être, elle approche de la nature spirituelle.

XVII. Après un long combat, des alternatives infinies, les ténèbres seront chassées de la matière ; les qualités mauvaises seront détruites ; la matière même sera bonne, lucide, analogue à son principe qui la réabsorbera, et d'où elle émanera derechef, pour remplir tout l'espace, et se répandre dans l'univers. Ce sera le règne de la félicité parfaite.

Voilà le système oriental tel qu'il nous est parvenu, après avoir passé, au sortir des mains des mages, entre celles de Zoroastre ; et de celles-ci, entre les mains des pythagoriciens, des stoïciens, des platoniciens, dont on y reconnaît le ton et les idées.

Ces philosophes le portèrent à Cosroès. Auparavant, la sainteté en avait été constatée par des miracles à la cour de Sapor ; ce n'était alors qu'un manichéisme assez simple.

Le *Sadder*, ouvrage où la doctrine zoroastrique est exposée, emploie d'autres expressions ; mais c'est le même fond. Il y a un Dieu : il est un, très-saint ; rien ne lui est égal : c'est le Dieu de puissance et de gloire. Il a créé, dans le commencement, un monde d'esprits purs et heureux ; au bout de trois mille ans, sa volonté, lumière resplendissante sous la forme de l'homme : soixante et dix anges du premier ordre l'ont accompagnée ; et elle a créé le soleil, la lune, les étoiles et les âmes des hommes. Après trois autres mille ans, Dieu créa au-dessous de la lune un monde inférieur, plein de matière.

Des dieux et des temples. La doctrine de Zoroastre les rejetait aussi. La première chose que Xerxès fit en Grèce, ce fut de détruire les temples et les statues. Il satisfaisait aux préceptes de sa religion ; et les Grecs le regardaient sans doute comme un impie. Xerxès en usait ainsi, dit Cicéron, *Ut parietibus exclu-*

derentur Dii, quibus esse deberent omnia patentia et libera, pour briser les prisons des dieux. Les sectateurs du culte des mages ont aujourd'hui la même aversion pour les idoles.

Abrégé des prétendus oracles de Zoroastre. Il y a des dieux; Jupiter en est un. Il est très-bon; il gouverne l'univers; il est le premier des dieux; il n'a point été engendré; il existe de tous les temps; il est le père des autres dieux; c'est le grand, le vieil ouvrier.

Neptune est l'aîné de ses fils. Neptune n'a point eu de mère; il gouverne sous Jupiter; il a créé le ciel.

Neptune a eu des frères; ces frères n'ont point eu de mère. Neptune est au-dessus d'eux.

Les autres dieux ont été tirés de la matière et sont nés de Junon. Il y a des démons au-dessous des dieux.

Le Soleil est le plus vieux des enfants que Jupiter ait eus de leur mère. Le Soleil et Saturne président à la génération des mortels, aux Titans et aux dieux du Tartare.

Les dieux prennent soin des choses d'ici-bas, ou par eux-mêmes, ou par des ministres subalternes, sélon les lois générales de Jupiter. Ils sont la cause du bien; rien de mal ne nous arrive par eux. Par un destin inévitable, indéclinable, dépendant de Jupiter, les dieux subalternes exécutent ce qu'il y a de mieux.

L'univers est éternel. Les premiers dieux nés de Jupiter; et les seconds n'ont point eu de commencement, n'auront point de fin; ils ne constituent tous ensemble qu'une sorte de tout.

Le grand ouvrier qui a pu faire le tout, le mieux qu'il était possible, l'a voulu; et il n'a manqué à rien.

Il conserve et conservera éternellement le tout immobile, et sous la même forme.

L'âme de l'homme, alliée aux dieux, est immortelle. Le ciel est son séjour : elle y est, et elle y retournera.

Les dieux l'envoient pour animer un corps, conserver l'harmonie de l'univers, établir le commerce entre le ciel et la terre, et lier les parties de l'univers entre elles, et l'univers avec les dieux.

La vertu doit être le but unique d'un être lié avec les dieux.

Le principe de la félicité principale de l'homme est dans sa portion immortelle et divine.

Suite des oracles ou fragments. Nous les exposons dans la langue latine, parce qu'il est presque impossible de les rendre dans la nôtre.

Unitas dualitatem generat; Dyas enim apud eam sedet, et intellectuali luce fulgurat inde trinitas; et hæc trinitas in toto mundo lucet et gubernat omnia.

Voilà bien Mithras, Orosmade et Arimane; mais sous la forme du christianisme. On croirait, en lisant ce passage, entendre le commencement de l'Évangile selon saint Jean.

Deus fons fontium, omnium matrix, continens omnia, unde generatio varie se manifestantis materiæ; unde tractus præter insiliens cavitatibus mundorum, incipit deorsum tendere radios admirandos.

Galimatias, moitié chrétien, moitié platonicien et cabalistique.

Deus, intellectualem in se ignem proprium comprehendens, cuncta perficit et mente tradit secunda; sicque omnia sunt ab uno igne progenita, patre genita lux.

Ici le platonisme se mêle encore plus évidemment avec la doctrine de Zoroastre.

Mens patris striduit, intelligens indefesso consilio; omniformes ideæ fonte vero ab uno evolantes exsilierunt, et divisæ intellectualem ignem sunt nactæ.

Proposition toute platonique, mais embarrassée de l'allégorie et du verbiage oriental.

Anima existens, ignis splendens, vi patris immortalis manet et vitæ domina est; et tenet mundi multas plenitudines, mentem enim imitatur; sed habet congenitum quid corporis.

Il est incroyable en combien de façons l'esprit inquiet se replie. Ici on aperçoit des vestiges du Leibnitzianisme. Voyez cet article.

Opifex, qui fabricatus est mundum, erat ignis moles, qui totum mundum ex igne et aqua, et terra et aere omnia composuit.

Ces éléments étaient regardés par les zoroastriens comme les canaux matériels du feu élémentaire.

Opportet te festinare ad lucem et patris radios, unde missa est tibi anima multam induta lucem; mentem enim in anima reposuit, et in corpore deposuit.

Ici l'expression est de Zoroastre; mais les idées sont de Platon.

Non deorsum prorsus sis est nigritantem mundum, cui profunditas semper infida substrata est et ædes, circum quæque nubilis squallidus, idolis gaudens, amens, præceps, tortuosus, cæcum profundum semper convolvens, semper tegens obscurum corpus iners et spiritu curens, et osor lucis mundus et tortuosa fluenta, sub qua multi trahuntur.

Galimatias mélancolique, prophétique et sibyllin.

Quære animi canalem, unde aut quo ordine servus factus corporis, in ordinem a quo effluxisti, iterum resurgas.

C'est la descente des âmes dans les corps, selon l'hypothèse platonicienne.

Cogitatio igne tota primum habet ordinem; mortalis enim ignis proximus factus a Deo lumen habebit.

Puisqu'on voulait faire passer ces fragments sous le nom de Zoroastre, il fallait bien revenir au principe igné.

Lunæ cursum et astrorum progressum et strepitum dimitte; semper currit opere necessitatis; astrorum progressus tui gratia non est editus.

Ici l'auteur a perdu de vue la doctrine de Zoroastre, qui est toute astrologique; et il a dit quelque chose de sensé.

Natura suadet esse dæmones puros, et mala materiæ germinia, utilia et bona, etc.

Ces démons n'ont rien de commun avec le magianisme; et ils sont sortis de l'école d'Alexandrie.

Philosophie morale des Perses. Ils recommandaient la charité, l'honnêteté, le mépris des voluptés corporelles, du faste, de la vengeance des injures; ils défendaient le vol; il faut craindre, réfléchir; consulter la Providence dans ses actions; fuir le mal, embrasser le bien; commencer le jour par tourner ses pensées vers l'Être suprême; l'aimer, l'honorer, le servir; regarder le soleil quand on le prie de jour, la lune quand on s'adresse à lui de nuit; car la lumière est le symbole de son existence et de sa présence, et les mauvais génies aiment les ténèbres.

Il n'y a rien dans ces principes qui ne soit conforme au sentiment de tous les peuples, et qui appartienne plus à la doctrine de Zoroastre que d'aucun autre philosophe.

L'amour de la vérité est la fin de tous les systèmes philosophiques, et la pratique de la vertu la fin de toutes les législations : et qu'importe par quels principes on y soit conduit?

PERSISTER (*Gram.*), c'est demeurer ferme, garder constamment le même état d'âme, d'esprit et de corps. On *persiste* dans le repos, dans le mouvement, dans la foi, dans l'incrédulité, dans le vice, dans la vertu, dans son amitié, dans ses haines, dans son sentiment, et même dans son incertitude, quoique le mot de *persister* marque de la constance, que celui d'*incertitude* marque de la vacillation; dans son refus, dans ses bontés, dans sa déposition, à affirmer, à nier, etc.

PERSONNAGE, s. m. (*Gram.*). Il est synonyme à *homme*, mais toujours avec une idée accessoire *favorable* ou défavorable, énoncée ou sous-entendue. C'est un *personnage* de l'antiquité. Il se croit un *personnage*. C'est un sot *personnage*. Avez-vous vu le *personnage?*

Personnage se dit encore du rôle qu'on fait sur la scène ou dans le monde. Il fit dans cette occasion un assez mauvais *personnage*. Le principal *personnage* fut mal joué dans cette tragédie. Il est presque impossible à un méchant de faire longtemps, sans se démentir, le rôle ou le *personnage* d'homme de bien : il vient un moment critique qui lève le masque et montre la chose. Le masque était beau, mais dessous la chose était hideuse.

PERSUASION, s. f. (*Gram.*), c'est l'état de l'âme considéré relativement à la vérité ou la fausseté d'un fait ou d'une proposition, à sa vraisemblance ou à son défaut de vraisemblance, à sa possibilité ou à son impossibilité; c'est le jugement sincère et intérieur qu'elle porte de ces choses. Après l'examen, on peut être persuadé d'une chose fausse; mais celle dont on est convaincu est toujours vraie. La conviction est l'effet de l'évidence qui ne trompe jamais. La *persuasion* est l'effet des preuves morales qui peuvent tromper. La conviction non plus que l'évidence ne sont pas susceptibles de plus ou de moins. Il n'en est pas ainsi de la *persuasion*, elle peut être plus ou moins forte. La *persuasion* excuse souvent l'action. Les Anciens avaient fait de la *persuasion* une déesse; c'était la patronne des poëtes et des orateurs.

PERVERS, PERVERTIR, PERVERSION, PERVERSITÉ (*Gram.*).

Tous ces mots sont relatifs à la corruption de l'esprit ou du cœur, et ils en marquent le dernier degré. Il est difficile de conserver la pureté des mœurs, l'honnêteté, la droiture, la rigoureuse probité, en vivant avec des hommes *pervers*, et malheureusement la société en est pleine. Le luxe *pervertit* bien des femmes.

PESER LES MALADES, c'était anciennement en Angleterre une coutume de guérir les enfants malades, en les pesant au tombeau de quelque saint, en mettant, pour les contrebalancer, dans l'autre côté de la balance, de l'argent, du pain de froment ou quelque autre chose que les parents avaient la volonté de donner au bon Dieu, à ses saints ou à l'Église.

Mais c'était toujours une somme d'argent qui devait faire partie du contre-poids; on venait à bout de les guérir par ce moyen, *ad sepulchrum sancti nummo se ponderabat.*

Supposé que cette coutume fût reçue en Angleterre, elle approche de celle que la pieuse crédulité des fidèles a introduite dans différentes provinces de France, de vouer leurs enfants malades aux saints sur leurs tombeaux, ou sur leurs autels, de les y faire asseoir, de leur faire boire de l'eau des fontaines qui coulent près de leurs reliques ou des églises qui leur sont dédiées.

PETIT, adj. (*Gram.*), corrélatif et opposé de *grand*. Il n'y a rien qui soit absolument grand, rien qui soit absolument *petit*. L'éléphant est grand à l'égard de l'homme, qui, *petit* à l'égard de l'éléphant, est grand à l'égard de la mouche, qui, *petite* à l'égard de l'homme, est grande à l'égard du ciron. Ce mot a une infinité d'acceptions différentes; on dit : un *petit* homme, un *petit* espace, un *petit* enfant, de *petites* choses, de *petites* idées, de *petits* animaux, un *petit* gain, etc. Il se prend, comme on voit, au simple et au figuré. Il semble que l'homme se soit établi la commune mesure de tout ce qui l'environne : ce qui est au-dessus de lui n'est rien, et il l'appelle *grand*; ce qui est au-dessous est moins que rien, et il l'appelle *petit*.

PETIT-MAITRE (*Langue française*), nom qu'on a donné à la jeunesse ivre de l'amour de soi-même, avantageuse dans ses propos, affectée dans ses manières, et recherchée dans son ajustement. Quelqu'un a défini le *petit-maître*, un insecte léger qui brille dans sa parure éphémère, papillonne, et secoue ses ailes poudrées.

Le prince de Condé, devenu riche et puissant, comblé de la gloire que ses succès lui avaient acquise, était toujours suivi d'un nombreux cortége. Les jeunes seigneurs de sa cour furent appelés *petits-maîtres*, parce qu'ils étaient attachés à celui qui paraissait le maître de tous les autres.

Nos *petits-maîtres*, dit M. de Voltaire, sont l'espèce la plus ridicule qui rampe avec orgueil sur la surface de la terre. Ajoutons que partout où l'on tolère ces sortes d'hommes, on y trouve aussi des femmes changeantes, vaines, capricieuses, intéressées, amoureuses de leur figure, ayant enfin tous les caractères de la corruption des mœurs et de la décadence de l'amour. Aussi le nom de *petit-maître* s'est-il étendu jusqu'au sexe taché des mêmes défauts, et qu'on nomme *petites-maîtresses*.

Quand Rome asservie n'eut plus de part aux affaires du gouvernement, elle regorgea de *petits-maîtres* et de petites-maîtresses, enfants du luxe, de l'oisiveté et de la mollesse des sybarites; ils étaient fard et cassolette depuis la tête jusqu'aux pieds; c'est un mot de Sénèque : *Nosti illos juvenes*, dit-il. Epist. XCV, *barba et coma nitidos, de capsula totos.*

Mais j'aime singulièrement le trait qu'il cite d'un *petit-maître* de Rome, qui, ayant été porté par ses esclaves du bain dans une chaise à porteurs, trouva bon de leur demander d'un ton que nous imaginons entendre, *s'il était assis*, regardant comme une chose au-dessous de lui de savoir ce qu'il faisait. Il convient de transcrire ici tout le passage en original. *Audio quemdam ex delicatis, si modo deliciæ vocandæ sunt, vitam et consuetudinem humanam dediscere, cum ex balneo inter manus elatus, et in sella positus esset, dixisse interrogando,* jam sedeo? *Nimis humilis et contempti hominis esse videtur quid faciat.* Sénèque, *de Brevitate vitæ*, Cap. XII. N'y aurait-il point de nos aimables qui eussent fait paroli à ce *petit-maître* romain? Pour moi, je crois qu'oui.

PETITESSE, s. f. (*Gram.*). *Voyez* l'article PETIT. On dit la *petitesse* de la taille, et la *petitesse* de l'esprit. La *petitesse* de l'esprit est bien voisine de la méchanceté. Il n'y a presque aucun vice qu'elle n'accompagne, l'avarice, l'intolérance, le fanatisme, etc.

PHÉNICIENS (PHILOSOPHIE DES.) (*Hist. de la Philosophie*). Voici un peuple intéressé, turbulent, inquiet, qui ose le

premier s'exposer sur des planches fragiles, traverser les mers, visiter les nations, lui porter ses connaissances et ses productions, prendre les leurs, et faire de sa contrée le centre de l'univers habité. Mais ces entreprises hardies ne se forment point sans l'invention des sciences et des arts. L'astronomie, la géométrie, la mécanique, la politique, sont donc fort anciennes chez les *Phéniciens*.

Ces peuples ont eu des philosophes et même de nom. Moschus ou Mochus est de ce nombre. Il est dit de Sidon. Il n'a pas dépendu de Posidonius qu'on ne dépouillât Leucippe et Démocrite de l'invention du système atomique en faveur du philosophe *phénicien ;* mais il y a mille autorités qui réclament contre le témoignage de Posidonius.

Après le nom de Moschus, c'est celui de Cadmus qu'on rencontre dans les annales de la philosophie *phénicienne.* Les Grecs le font fils du roi Agénor; les *Phéniciens,* plus croyables sur un homme de leur nation, ne nous le donnent que comme l'intendant de sa maison. La mythologie dit qu'il se sauva de la cour d'Agénor avec Harmonie, célèbre joueuse de flûte ; qu'il aborda dans la Grèce, et qu'il y fonda une colonie. Nous n'examinerons pas ce qu'il peut y avoir de vrai et de faux dans cette fable. Il est certain qu'il est l'inventeur de l'alphabet grec, et que ce service seul exigeait que nous en fissions ici quelque mention.

Il y eut entre Cadmus et Sanchoniaton d'autres philosophes ; mais il ne nous reste rien de leurs ouvrages.

Sanchoniaton est très-ancien. Il écrivait avant l'ère troyenne. Il touchait au temps de Moïse. Il était de Biblos. Ce qui nous reste de ses ouvrages est supposé. Voici son système de cosmogonie :

L'air ténébreux, l'esprit de l'air ténébreux et le chaos sont les principes premiers de l'univers.

Ils étaient infinis, et ils ont existé longtemps avant qu'aucune limite les circonscrivît.

Mais l'esprit aima ses principes; le mélange se fit; les choses se lièrent; l'amour naquit, et le monde commença.

L'esprit ne connut point sa génération.

L'esprit liant les choses engendra *mot.*

Mot est, selon quelques-uns, le limon ; selon d'autres, la putréfaction d'une masse aqueuse.

Voilà l'origine de tous les germes, et le principe de toutes les choses; de là sortirent des animaux privés d'organes et de sens qui devinrent avec le temps des êtres intelligents, contemplateurs du ciel; ils étaient sous la forme d'œufs.

Après la production de *mot*, suivit celle du soleil, de la lune et des autres astres.

De l'air éclairé par la mer et échauffé par la terre, il résulta les vents, les nuées et les pluies.

Les eaux furent séparées par la chaleur du soleil, et précipitées dans leur lieu; et il y eut des éclairs et du tonnerre.

A ce bruit les animaux assoupis sont réveillés; ils sortent du limon et remplissent la terre, l'air et la mer, mâles et femelles.

Les *Phéniciens* sont les premiers d'entre les hommes, ils ont été produits du vent et de la nuit.

Voilà tout ce qui nous a été transmis de la philosophie des *Phéniciens*. C'est bien peu de chose. Serait-ce que l'esprit de commerce est contraire à celui de la philosophie? Serait-ce qu'un peuple qui ne voyage que pour s'enrichir ne songe guère à s'instruire? Je le croirais volontiers. Que l'on compare les essaims incroyables d'Européens qui sont passés de notre monde dans celui que Colomb a découvert avec ce que nous connaissons de l'histoire naturelle des contrées qu'ils ont parcourues, et l'on jugera. Que demande un commerçant qui descend de son vaisseau sur un rivage inconnu? est-ce : quel dieu adorez-vous? avez-vous un roi? quelles sont vos lois? Rien de cela. Mais avez-vous de l'or? des peaux? du coton? des épices? Il prend ces substances, il donne les siennes en échange; et il recommence cent fois la même chose sans daigner seulement s'informer de ce qu'elles sont, comment on les recueille. Il sait ce qu'elles lui produiront à son retour, et il ne se soucie pas d'en apprendre davantage. Voilà le commerçant hollandais. Et le commerçant français? Il demande encore : vos femmes sont-elles jolies?

PHILOSOPHE, s. m. Il n'y a rien qui coûte moins à acquérir aujourd'hui que le nom de *philosophe*; une vie obscure et retirée, quelques dehors de sagesse avec un peu de lecture, suffisent pour attirer ce nom à des personnes qui s'en honorent sans le mériter.

D'autres, en qui la liberté de penser tient lieu de raisonnement, se regardent comme les seuls véritables *philosophes*, parce qu'ils ont osé renverser les bornes sacrées posées par la religion, et qu'ils ont brisé les entraves où la foi mettait leur raison. Fiers de s'être défaits des préjugés de l'éducation en matière de religion, ils regardent avec mépris les autres comme des hommes faibles, des génies serviles, des esprits pusillanimes qui se laissent effrayer par les conséquences où conduit l'irréligion, et qui, n'osant sortir un instant du cercle des vérités établies, ni marcher dans des routes nouvelles, s'endorment sous le joug de la superstition.

Mais on doit avoir une idée plus juste du *philosophe*, et voici le caractère que nous lui donnons.

Les autres hommes sont déterminés à agir sans sentir ni connaître les causes qui les font mouvoir, sans même songer qu'il y en ait. Le *philosophe*, au contraire, démêle les causes autant qu'il est en lui, et souvent même les prévient, et se livre à elles avec connaissance : c'est une horloge qui se monte, pour ainsi dire, quelquefois elle-même. Ainsi, il évite les objets qui peuvent lui causer des sentiments qui ne conviennent ni au bien-être ni à l'être raisonnable, et cherche ceux qui peuvent exciter en lui des affections convenables à l'état où il se trouve. La raison est à l'égard du *philosophe* ce que la grâce est à l'égard du chrétien. La grâce détermine le chrétien à agir; la raison détermine le *philosophe*.

Les autres hommes sont emportés par leurs passions sans que les actions qu'ils font soient précédées de la réflexion : ce sont des hommes qui marchent dans les ténèbres; au lieu que le *philosophe* dans ses passions même, n'agit qu'après la réflexion; il marche la nuit, mais il est précédé d'un flambeau.

Le *philosophe*, forme ses principes sur une infinité d'observations particulières. Le peuple adopte le principe sans penser aux observations qui l'ont produit : il croit que la maxime existe, pour ainsi dire, par elle-même; mais le *philosophe* prend la maxime dès sa source; il en examine l'origine; il en connaît la propre valeur, et n'en fait que l'usage qui lui convient.

La vérité n'est pas pour le *philosophe* une maîtresse qui corrompe son imagination, et qu'il croit trouver partout; il se contente de la pouvoir démêler où il peut l'apercevoir. Il ne la confond point avec la vraisemblance; il prend pour vrai ce qui

est vrai, pour faux ce qui est faux, pour douteux ce qui est douteux, et pour vraisemblable ce qui n'est que vraisemblable. Il fait plus, et c'est ici une grande perfection du *philosophe*, c'est que lorsqu'il n'a point de motif propre pour juger, il sait demeurer indéterminé.

Le monde est plein de personnes d'esprit et de beaucoup d'esprit, qui jugent toujours; toujours ils devinent, car c'est deviner que de juger sans sentir quand on a le motif propre du jugement. Ils ignorent la portée de l'esprit humain; ils croient qu'il peut tout connaître : ainsi ils trouvent de la honte à ne point prononcer de jugement, et s'imaginent que l'esprit consiste à juger. Le *philosophe* croit qu'il consiste à bien juger ; il est plus content de lui-même quand il a suspendu la faculté de se déterminer, que s'il s'était déterminé avant d'avoir senti le motif propre à la décision. Ainsi il juge et parle moins, mais il juge plus sûrement et parle mieux; il n'évite point les traits vifs qui se présentent naturellement à l'esprit par un prompt assemblage d'idées qu'on est souvent étonné de voir unies. C'est dans cette prompte liaison que consiste ce que communément on appelle *esprit;* mais aussi c'est ce qu'il recherche le moins, et il préfère à ce brillant le soin de bien distinguer ses idées, d'en connaître la juste étendue et la liaison précise, et d'éviter de prendre le change en portant trop loin quelque rapport particulier que les idées ont entre elles. C'est dans ce discernement que consiste ce qu'on appelle *jugement* et *justesse d'esprit :* à cette justesse se joignent encore la *souplesse* et la *netteté*. Le *philosophe* n'est pas tellement attaché à un système qu'il ne sente toute la force des objections. La plupart des hommes sont si fort livrés à leurs opinions, qu'ils ne prennent pas seulement la peine de pénétrer celles des autres. Le *philosophe* comprend le sentiment qu'il rejette, avec la même étendue et la même netteté qu'il entend celui qu'il adopte.

L'esprit philosophique est donc un esprit d'observation et de justesse, qui rapporte tout à ses véritables principes; mais ce n'est pas l'esprit seul que le *philosophe* cultive, il porte plus loin son attention et ses soins.

L'homme n'est point un monstre qui ne doive vivre que dans les abîmes de la mer ou dans le fond d'une forêt : les seules nécessités de la vie lui rendent le commerce des autres

nécessaire; et dans quelque état où il puisse se trouver, ses besoins et le bien-être l'engagent à vivre en société. Ainsi, la raison exige de lui qu'il connaisse, qu'il étudie, et qu'il travaille à acquérir les qualités sociables.

Notre *philosophe* ne se croit pas en exil dans ce monde; il ne croit point être en pays ennemi; il veut jouir en sage économe des biens que la nature lui offre; il veut trouver du plaisir avec les autres; et pour en trouver, il en faut faire : ainsi il cherche à convenir à ceux avec qui le hasard ou son choix le font vivre; et il trouve en même temps ce qui lui convient : c'est un honnête homme qui veut plaire et se rendre utile.

La plupart des grands, à qui les dissipations ne laissent pas assez de temps pour méditer, sont féroces envers ceux qu'ils ne croient pas leurs égaux. Les *philosophes* ordinaires qui méditent trop, ou plutôt qui méditent mal, le sont envers tout le monde; ils fuient les hommes, et les hommes les évitent : mais notre *philosophe* qui sait se partager entre la retraite et le commerce des hommes est plein d'humanité. C'est le Chrémès de Térence qui sent qu'il est homme, et que la seule humanité intéresse à la mauvaise ou à la bonne fortune de son voisin. *Homo sum, humani a me nihil alienum puto.*

Il serait inutile de remarquer ici combien le *philosophe* est jaloux de tout ce qui s'appelle *honneur* et *probité*. La société civile est, pour ainsi dire, une divinité pour lui sur la terre; il l'encense, il l'honore par la probité, par une attention exacte à ses devoirs, et par un désir sincère de n'en être pas un membre inutile ou embarrassant. Les sentiments de probité entrent autant dans la constitution mécanique du *philosophe* que les lumières de l'esprit. Plus vous trouverez de raison dans un homme, plus vous trouverez en lui de probité. Au contraire, où règne le fanatisme et la superstition, règnent les passions et l'emportement. Le tempérament du *philosophe*, c'est d'agir par esprit d'ordre ou par raison; comme il aime extrêmement la société, il lui importe bien plus qu'au reste des hommes de disposer tous ses ressorts à ne produire que des effets conformes à l'idée d'honnête homme. Ne craignez pas que parce que personne n'a les yeux sur lui, il s'abandonne à une action contraire à la probité. Non. Cette action n'est point conforme à la disposition mécanique du sage; il est pétri, pour ainsi dire,

avec le levain de l'ordre et de la règle; il est rempli des idées du bien de la société civile; il en connaît les principes bien mieux que les autres hommes. Le crime trouverait en lui trop d'opposition, il aurait trop d'idées naturelles et trop d'idées acquises à détruire. Sa faculté d'agir est, pour ainsi dire, comme une corde d'instrument de musique montée sur un certain ton; elle n'en saurait produire un contraire. Il craint de se détonner, de se désaccorder avec lui-même; et ceci me fait ressouvenir de ce que Velléius dit de Caton d'Utique. « Il n'a jamais, dit-il, fait de bonnes actions pour paraître les avoir faites, mais parce qu'il n'était pas en lui de faire autrement. »

D'ailleurs, dans toutes les actions que les hommes font, ils ne cherchent que leur propre satisfaction actuelle : c'est le bien ou plutôt l'attrait présent, suivant la disposition mécanique où ils se trouvent, qui les fait agir. Or le *philosophe* est disposé plus que qui que ce soit par ses réflexions à trouver plus d'attrait et de plaisir à vivre avec vous, à s'attirer votre confiance et votre estime, à s'acquitter des devoirs de l'amitié et de la reconnaissance. Ces sentiments sont encore nourris dans le fond de son cœur par la religion, où l'ont conduit les lumières naturelles de sa raison. Encore un coup, l'idée de malhonnête homme est autant opposée à l'idée de *philosophe* que l'est l'idée de stupide; et l'expérience fait voir tous les jours que plus on a de raison et de lumière, plus on est sûr et propre pour le commerce de la vie. Un sot, dit La Rochefoucauld, n'a pas assez d'étoffe pour être bon : on ne pèche que parce que les lumières sont moins fortes que les passions; et c'est une maxime de théologie vraie en un certain sens, que tout pécheur est ignorant.

Cet amour de la société si essentiel au *philosophe* fait voir combien est véritable la remarque de l'empereur Antonin : « Que les peuples seront heureux quand les rois seront *philosophes*, ou quand les *philosophes* seront rois ! »

Le *philosophe* est donc un honnête homme qui agit en tout par raison, et qui joint à un esprit de réflexion et de justesse les mœurs et les qualités sociables. Entez un souverain sur un *philosophe* d'une telle trempe, et vous aurez un parfait souverain.

De cette idée il est aisé de conclure combien le sage insen-

sible des stoïciens est éloigné de la perfection de notre *philosophe* : un tel *philosophe* est homme, et leur sage n'était qu'un fantôme. Ils rougissaient de l'humanité, et il en fait gloire ; ils voulaient follement anéantir les passions, et nous élever au-dessus de notre nature par une insensibilité chimérique : pour lui, il ne prétend pas au chimérique honneur de détruire les passions, parce que cela est impossible ; mais il travaille à n'en être pas tyrannisé, à les mettre à profit, et à en faire un usage raisonnable, parce que cela est possible, et que la raison le lui ordonne.

On voit encore, par tout ce que nous venons de dire, combien s'éloignent de la juste idée du *philosophe* ces indolents qui, livrés à une méditation paresseuse, négligent le soin de leurs affaires temporelles, et de tout ce qui s'appelle *fortune*. Le vrai *philosophe* n'est point tourmenté par l'ambition ; mais il veut avoir les commodités de la vie ; il lui faut, outre le nécessaire précis, un honnête superflu nécessaire à un honnête homme, et par lequel seul on est heureux ; c'est le fond des bienséances et des agréments. Ce sont de faux *philosophes* qui ont fait naître ce préjugé, que le plus exact nécessaire lui suffit, par leur indolence et par des maximes éblouissantes.

PHILOSOPHIE, s. f. *Philosophie* signifie, suivant son étymologie, l'*amour de la sagesse*. Ce mot ayant toujours été assez vague, à cause des diverses significations qu'on y a attachées, il faut faire deux choses dans cet article : 1° rapporter historiquement l'origine et les différentes acceptions de ce terme ; 2° en fixer le sens par une bonne définition.

1° Ce que nous appelons aujourd'hui *philosophie* s'appelait d'abord *sophie* ou *sagesse*, et l'on sait que les premiers *philosophes* ont été décorés du titre de *sages*. Ce nom a été dans les premiers temps ce que le nom de *bel esprit* est dans le nôtre ; c'est-à-dire qu'il a été prodigué à bien des personnes qui ne méritaient rien moins que ce titre fastueux. C'était alors l'enfance de l'esprit humain, et l'on étendait le nom de *sagesse* à tous les arts qui exerçaient le génie, ou dont la société retirait quelque avantage ; mais comme le savoir, l'érudition est la principale culture de l'esprit, et que les sciences étudiées et réduites en pratique apportent bien des commodités au genre humain, la sagesse et l'érudition furent confondues ; et l'on

entendit par être versé ou instruit dans la sagesse, posséder l'encyclopédie de ce qui était connu dans le siècle où l'on vivait.

Entre toutes les sciences il y en a une qui se distingue par l'excellence de son objet, c'est celle qui traite de la Divinité, qui règle nos idées et nos sentiments à l'égard du premier être, et qui y conforme notre culte. Cette étude étant la sagesse par excellence a fait donner le nom de *sages* à ceux qui s'y sont appliqués, c'est-à-dire aux théologiens et aux prêtres. L'Écriture elle-même donne aux prêtres chaldéens le titre de *sages*, sans doute parce qu'ils se l'arrogeaient, et que c'était un usage universellement reçu. C'est ce qui a eu lieu principalement chez les nations qu'on a coutume d'appeler *barbares*; il s'en fallait bien pourtant qu'on pût trouver la sagesse chez tous les dépositaires de la religion. Des superstitions ridicules, des mystères puérils, quelquefois abominables; des visions et des mensonges destinés à affermir leur autorité et à en imposer à la populace aveugle, voilà à quoi se réduisait la sagesse des prêtres de ces temps. Les philosophes les plus distingués ont essayé de puiser à cette source : c'était le but de leurs voyages, de leur initiation aux mystères les plus célèbres; mais ils s'en sont bientôt dégoûtés, et l'idée de la sagesse n'est demeurée liée à celle de la théologie que dans l'esprit de ces prêtres orgueilleux et de leurs imbéciles esclaves.

De sublimes génies se livrant donc à leurs méditations, ont voulu déduire des idées et des principes que la nature et la raison fournissent une sagesse solide, un système certain et appuyé sur des fondements inébranlables; mais s'ils ont pu secouer par ce moyen le joug des superstitions vulgaires, le reste de leur entreprise n'a pas eu le même succès. Après avoir détruit, ils n'ont su édifier, semblables en quelque sorte à ces conquérants qui ne laissent après eux que des ruines. De là cette foule d'opinions bizarres et contradictoires, qui a fait douter s'il restait encore quelque sentiment ridicule, dont aucun *philosophe* ne se fût avisé. Je ne puis m'empêcher de citer un morceau de M. de Fontenelle, tiré de sa *Dissertation* sur les Anciens et sur les Modernes, qui revient parfaitement à ce sujet. « Telle est notre condition, dit-il, qu'il ne nous est point permis d'arriver tout d'un coup à rien de raisonnable sur

quelque matière que ce soit : il faut avant cela que nous nous égarions longtemps, et que nous passions par diverses sortes d'erreurs, et par divers degrés d'impertinences. Il eût toujours dû être bien facile de s'aviser que tout le jeu de la nature consiste dans les figures et dans les mouvements des corps; cependant avant que d'en venir là, il a fallu essayer des idées de Platon, des nombres de Pythagore, des qualités d'Aristote; et tout cela ayant été reconnu pour faux, on a été réduit à prendre le vrai système. Je dis qu'on y a été réduit, car en vérité il n'en restait plus d'autre; et il semble qu'on s'est défendu de le prendre aussi longtemps qu'on a pu. Nous avons l'obligation aux Anciens de nous avoir épuisé la plus grande partie des idées fausses qu'on se pouvait faire; il fallait absolument payer à l'erreur et à l'ignorance le tribut qu'ils ont payé, et nous ne devons pas manqner de reconnaissance envers ceux qui nous en ont acquittés. Il en va de même sur diverses matières, où il y a je ne sais combien de sottises que nous dirions si elles n'avaient pas été dites, et si on ne nous les avait pas pour ainsi dire enlevées. Cependant il y a encore quelquefois des modernes qui s'en ressaisissent, peut-être parce qu'elles n'ont pas encore été dites autant qu'il le faut. »

Ce serait ici le lieu de tracer un abrégé des divers sentiments qui ont été en vogue dans la *philosophie*; mais les bornes de nos articles ne le permettent pas. On trouvera l'essentiel des opinions les plus fameuses dans divers autres endroits de ce Dictionnaire, sous les titres auxquels elles se rapportent. Ceux qui veulent étudier la matière à fond trouveront abondamment de quoi se satisfaire dans l'excellent ouvrage que M. Brucker a publié d'abord en allemand, et ensuite en latin sous ce titre : *Jacobi Bruckeri historia critica philosophiæ, a mundi incunabulis ad nostram usque ætatem deducta.* On peut aussi lire l'*Histoire de la philosophie,* par M. Deslandes.

L'ignorance, la précipitation, l'orgueil, la jalousie, ont enfanté des monstres bien flétrissants pour la *philosophie,* et qui ont détourné les uns de l'étudier, ou jeté les autres dans un doute universel.

N'outrons pourtant rien. Les travers de l'esprit humain n'ont pas empêché la *philosophie* de recevoir des accroisse-

ments considérables, et de tendre à la perfection dont elle est susceptible ici-bas. Les Anciens ont dit d'excellentes choses, surtout sur les devoirs de la morale, et même sur ce que l'homme doit à Dieu; et s'ils n'ont pu arriver à la belle idée qu'ils se formaient de la sagesse, ils ont au moins la gloire de l'avoir conçue et d'en avoir tenté l'épreuve. Elle devint donc entre leurs mains une science pratique qui embrassait les vérités divines et humaines, c'est-à-dire tout ce que l'entendement est capable de découvrir au sujet de la Divinité, et tout ce qui peut contribuer au bonheur de la société. Dès qu'ils lui eurent donné une forme systématique, ils se mirent à l'enseigner, et l'on vit naître les écoles et les sectes; et comme pour faire mieux recevoir leurs préceptes ils les ornaient des embellissements de l'éloquence, celle-ci se confondit insensiblement avec la sagesse, chez les Grecs surtout, qui faisaient grand cas de l'art de bien dire, à cause de son influence sur les affaires d'État dans leurs républiques. Le nom de *sage* fut travesti en celui de *sophiste* ou *maître d'éloquence*; et cette révolution fit beaucoup dégénérer une science qui dans son origine s'était proposé des vues bien plus nobles. On n'écouta bientôt plus les maîtres de la sagesse pour s'instruire dans des connaissances solides et utiles à notre bien-être, mais pour repaître son esprit de questions curieuses, amuser ses oreilles de périodes cadencées, et adjuger la palme au plus opiniâtre, parce qu'il demeurait maître du champ de bataille.

Le nom de *sage* était trop beau pour de pareils gens, ou plutôt il ne convient point à l'homme : c'est l'apanage de la Divinité, source éternelle et inépuisable de la vraie sagesse. Pythagore, qui s'en aperçut, substitua à cette dénomination fastueuse le titre modeste de *philosophe*, qui s'établit de manière qu'il a été depuis ce temps-là le seul usité. Mais les sages raisons de ce changement n'étouffèrent point l'orgueil des *philosophes*, qui continuèrent de vouloir passer pour les dépositaires de la vraie sagesse. Un des moyens les plus ordinaires dont ils se servirent pour se donner du relief, ce fut d'avoir une prétendue doctrine de réserve, dont ils ne faisaient part qu'à leurs disciples affidés, tandis que la foule des auditeurs était repue d'instructions vagues. Les *philosophes* avaient sans doute pris cette idée et cette méthode des prêtres, qui

n'initiaient à la connaissance de leurs mystères qu'après de longues épreuves; mais les secrets des uns et des autres ne valaient pas la peine qu'on se donnait pour y avoir part.

Dans les ouvrages philosophiques de l'antiquité qui nous ont été conservés, quoiqu'il y règne bien des défauts, et surtout celui d'une bonne méthode, on découvre pourtant les semences de la plupart des découvertes modernes. Les matières qui n'avaient pas besoin du secours des observations et des instruments, comme le sont celles de la morale, ont été poussées aussi loin que la raison pouvait les conduire. Pour la physique, il n'est pas surprenant que, favorisée des secours que les derniers siècles ont fournis, elle surpasse aujourd'hui de beaucoup celle des Anciens. On doit plutôt s'étonner que ceux-ci aient si bien deviné en bien des cas où ils ne pouvaient voir ce que nous voyons à présent. On en doit dire autant de la médecine et des mathématiques; comme ces sciences sont composées d'un nombre infini de vues, et qu'elles dépendent beaucoup des expériences que le hasard seul fait naître, et qu'il n'amène pas à point nommé, il est évident que les physiciens, les médecins et les mathématiciens doivent être naturellement plus habiles que les Anciens.

Le nom de *philosophie* demeura toujours vague, et comprit dans sa vaste enceinte, outre la connaissance des choses divines et humaines, celle des lois, de la médecine, et même des diverses branches de l'érudition, comme la grammaire, la rhétorique, la critique, sans en excepter l'histoire et la poésie. Bien plus, il passa dans l'Église; le christianisme fut appelé la *philosophie sainte;* les docteurs de la religion qui en enseignaient les vérités, les ascètes qui en pratiquaient les austérités, fûrent qualifiés de *philosophes.*

Les divisions d'une science conçue dans une telle généralité furent fort arbitraires. La plus ancienne et la plus reçue a été celle qui rapporte la *philosophie* à la considération de Dieu et à celle de l'homme.

Aristote en introduisit une nouvelle; la voici : *Tria genera sunt theoreticarum scientiarum*; *mathematica*, *physica*, *theologica.* Un passage de Sénèque indiquera celles de quelques autres sectes *Stoïcii vero* philosophiæ *tres partes esse dixerunt*, *moralem*, *naturalem*, *et rationalem*; *prima componit animum*,

secunda rerum naturam scrutatur, tertia proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subrepant..... Epicurei duas partes philosophiæ *putaverunt esse, naturalem atque moralem; rationalem removerunt. Deinde cum ipsis rebus cogerentur ambigua secernere, falsa sub specie veri latentia coarguere, ipsi quoque locum, quem de judicio et regula appellant, alio nomine rationalem induxerunt: sed eum accessionem esse naturalis partis existimant. Cyrenaïci naturalia cum rationalibus sustulerunt, et contenti fuerunt moralibus, etc.* (SENECA, *Epist.* LXXXIX.)

Les écoles ont adopté la division de la *philosophie* en quatre parties : logique, métaphysique, physique et morale.

2° Il est temps de passer au second point de cet article, où il s'agit de fixer le sens du nom de la *philosophie*, et d'en donner une bonne définition. Philosopher c'est donner la raison des choses, ou du moins la chercher; car tant qu'on se borne à voir et à rapporter ce qu'on voit, on n'est qu'historien. Quand on calcule et mesure les proportions des choses, leurs grandeurs, leurs valeurs, on est mathématicien; mais celui qui s'arrête à découvrir la raison qui fait que les choses sont, et qu'elles sont plutôt ainsi que d'une autre manière, c'est le philosophe proprement dit.

Cela posé, la définition que M. Wolf a donnée de la *philosophie* me paraît renfermer dans sa brièveté tout ce qui caractérise cette science. C'est, selon lui, *la science des possibles en tant que possibles.* C'est une science, car elle démontre ce qu'elle avance. C'est la science des possibles, car son but est de rendre raison de tout ce qui est et de tout ce qui peut être dans toutes les choses qui arrivent; le contraire pourrait arriver. Je hais un tel, je pourrais l'aimer. Un corps occupe une certaine place dans l'univers, il pourrait en occuper une autre; mais ces différents possibles ne pouvant être à la fois, il y a donc une raison qui détermine l'un à être plutôt que l'autre; et c'est cette raison que le philosophe cherche et assigne.

Cette définition embrasse le présent, le passé et l'avenir, et ce qui n'a jamais existé et n'existera jamais, comme sont toutes les idées universelles et les abstractions. Une telle science est une véritable encyclopédie; tout y est lié, tout en dépend. C'est ce que les Anciens ont senti, lorsqu'ils ont appliqué le nom de

philosophie, comme nous l'avons vu ci-dessus, à toutes sortes de sciences et d'arts; mais ils ne justifiaient pas l'influence universelle de cette science sur toutes les autres. Elle ne saurait être mise dans un plus grand jour que par la définition de M. Wolf. Les possibles comprennent les objets de tout ce qui peut occuper l'esprit ou l'industrie des hommes; aussi toutes les sciences, tous les arts ont-ils leur *philosophie*. La chose est claire; tout se fait en jurisprudence, en médecine, en politique, tout se fait, ou du moins tout doit se faire par quelque raison. Découvrir ces raisons et les assigner, c'est donc donner la *philosophie* des sciences susdites; de même l'architecte, le peintre, le sculpteur, je dis plus, un simple fendeur de bois a ses raisons de faire ce qu'il fait, comme il le fait, et non autrement. Il est vrai que la plupart de ces gens travaillent par routine, et emploient leurs instruments sans sentir quel en est le mécanique et la proportion avec les ouvrages qu'ils exécutent; mais il n'en est pas moins certain que chaque instrument a sa raison, et que, s'il était fait autrement, l'ouvrage ne réussirait pas. Il n'y a que le philosophe qui fasse ces découvertes, et qui soit en état de prouver que les choses sont comme elles doivent être, ou de les rectifier lorsqu'elles en sont susceptibles, en indiquant la raison des changements qu'il veut y apporter.

Les objets de la *philosophie* sont les mêmes que ceux de nos connaissances en général, et forment la division naturelle de cette science. Ils se réduisent à trois principaux, *Dieu*, *l'âme et la matière*. A ces trois objets répondent trois parties principales de la *philosophie*; la première, c'est la *théologie naturelle*, ou la science des possibles à l'égard de Dieu. Les possibles à l'égard de Dieu, c'est ce qu'on peut concevoir en lui et par lui. Il en est de même des définitions des possibles à l'égard de l'âme et du corps. La seconde, c'est la *psychologie*, qui concerne les possibles à l'égard de l'âme. La troisième est la physique, qui concerne les possibles à l'égard des corps.

Cette division générale souffre ensuite des sous-divisions particulières; voici la manière dont M. Wolf les amène.

Lorsque nous réfléchissons sur nous-mêmes, nous nous convainquons qu'il y a en nous une faculté de former des idées des choses possibles, et nous nommons cette faculté l'*enten-*

dement; mais il n'est pas aisé de connaître jusqu'où cette faculté s'étend, ni comment on doit s'en servir pour découvrir, par nos propres méditations, des vérités inconnues pour nous, et pour juger avec exactitude de celles que d'autres ont déjà découvertes. Notre première occupation doit donc être de rechercher quelles sont les forces de l'entendement humain, et quel est leur légitime usage dans la connaissance de la vérité: la partie de la *philosophie* où l'on traite cette matière s'appelle *logique* ou *l'art de penser*.

Entre toutes les choses possibles, il faut de toute nécessité qu'il y ait un être subsistant par lui-même; autrement il y aurait des choses possibles, de la possibilité desquelles on ne pourrait rendre raison, ce qui ne saurait se dire. Or cet être subsistant par lui-même est ce que nous nommons *Dieu*. Les autres êtres qui ont la raison de leur existence dans cet être subsistant par lui-même ont le nom de *créatures*; mais comme la *philosophie* doit rendre raison de la possibilité des choses, il convient de faire précéder la doctrine qui traite de Dieu à celle qui traite des créatures; j'avoue pourtant qu'on doit déjà avoir une connaissance générale des créatures; mais on n'a pas besoin de la puiser dans la *philosophie*, parce qu'on l'acquiert dès l'enfance par une expérience continuelle. La partie donc de la *philosophie* où l'on traite de Dieu et de l'origine des créatures, qui est en lui, s'appelle *théologie naturelle*, ou *doctrine de Dieu*.

Les créatures manifestent leur activité, ou par le mouvement, ou par la pensée. Celles-là sont des corps, celles-ci sont des esprits. Puis donc que la *philosophie* s'applique à donner de tout des raisons suffisantes, elle doit aussi examiner les forces ou les opérations de ces êtres, qui agissent ou par le mouvement ou par la pensée. La *philosophie* nous montre donc ce qui peut arriver dans le monde par les forces des corps et par la puissance des esprits. On nomme *pneumatologie* ou *doctrine des esprits* la partie de la *philosophie* où l'on explique ce que peuvent effectuer les esprits ; et l'on appelle *physique* ou *doctrine de la nature* cette autre partie où l'on montre ce qui est possible en vertu des forces des corps.

L'être qui pense en nous s'appelle *âme*; or comme cette âme est du nombre des esprits, et qu'elle a, outre l'entende-

ment, une volonté qui est cause de bien des événements, il faut encore que la *philosophie* développe ce qui peut arriver en conséquence de cette volonté ; c'est à quoi l'on doit rapporter ce que l'on enseigne du droit de la nature, de la morale et de la politique.

Mais comme tous les êtres, soit corps, ou esprits, ou âmes, se ressemblent à quelques égards, il faut rechercher aussi ce qui peut convenir généralement à tous les êtres, et en quoi consiste leur différence générale. On nomme *ontologie*, ou *science fondamentale*, cette partie de la *philosophie* qui renferme la connaissance générale de tous les êtres; cette science fondamentale, la doctrine des esprits, et la théologie naturelle, composent ce qui s'appelle *métaphysique* ou *science principale*.

Nous ne nous contentons pas de pousser nos connaissances jusqu'à savoir par quelles forces se produisent certains effets dans la nature, nous allons plus loin, et nous mesurons, avec la dernière exactitude, les degrés des forces et des effets, afin qu'il paraisse visiblement que certaine force peut produire certains effets. Par exemple, il y a bien des gens qui se contentent de savoir que l'air comprimé avec force dans une fontaine artificielle porte l'eau jusqu'à une hauteur extraordinaire ; mais d'autres plus curieux font des efforts pour découvrir de combien s'accroît la force de l'air, lorsque par la compression il n'occupe que la moitié, le tiers ou le quart de l'espace qu'il remplissait auparavant, et de combien de pieds il fait monter l'eau chaque fois. C'est pousser nos connaissances à leur plus haut degré que de savoir mesurer tout ce qui a une grandeur, et c'est dans cette vue qu'on a inventé les mathématiques.

Le véritable ordre dans lequel les parties de la *philosophie* doivent être rangées, c'est de faire précéder celles qui contiennent les principes dont la connaisance est nécessaire pour l'intelligence et la démonstration des suivantes ; c'est à cet ordre que M. Wolf s'est religieusement conformé, comme il paraît par ce que je viens d'extraire de lui.

On peut encore diviser la *philosophie* en deux branches, et la considérer sous deux rapports ; elle est théorique ou pratique.

La *philosophie* théorique ou spéculative se repose dans une pure et simple contemplation des choses ; elle ne va pas plus loin.

La *Philosophie* pratique est celle qui donne des règles pour opérer sur son objet; elle est de deux sortes par rapport aux deux espèces d'actions humaines qu'elle se propose de diriger : ces deux espèces sont la logique et la morale; la logique dirige les opérations de l'entendement, et la morale les opérations de la volonté. *Voyez* LOGIQUE. Les autres parties de la *philosophie* sont purement spéculatives.

La *philosophie* se prend aussi fort ordinairement pour la doctrine particulière ou pour les systèmes inventés par des philocophes de nom, qui ont eu des sectateurs. La *philosophie* ainsi envisagée s'est divisée en un nombre infini de sectes, tant anciennes que modernes; tels sont les platoniciens, les péripatéticiens, les épicuriens, les stoïciens, les pythagoriciens, les pyrrhoniens, et les académiciens; et tels sont de nos jours les cartésiens, les newtoniens. (*Voyez* l'origine, le dogme de chaque secte, à l'article qui lui est particulier.)

La *philosophie* se prend encore pour une certaine manière de philosopher, ou pour certains principes sur lesquels roulent toutes les recherches que l'on fait par leur moyen; en ce sens l'on dit : *philosophie* corpusculaire, *philosophie* mécanique, *philosophie* expérimentale.

Telle est la saine notion de la *philosophie*, son but est la certitude, et tous ses pas y tendent par la voie de la démonstration. Ce qui caractérise donc le philosophe et le distingue du vulgaire, c'est qu'il n'admet rien sans preuve, qu'il n'acquiesce point à des notions trompeuses, et qu'il pose exactement les limites du certain, du probable, et du douteux. Il ne se paye point de mots, et n'explique rien par des qualités occultes, qui ne sont autre chose que l'effet même transformé en cause; il aime beaucoup mieux faire l'aveu de son ignorance, toutes les fois que le raisonnement et l'expérience ne sauraient le conduire à la véritable raison des choses.

La *philosophie* est une science encore très-imparfaite, et qui ne sera jamais complète; car qui est-ce qui pourra rendre raison de tous les possibles? L'être qui a tout fait par poids et par mesure est le seul qui ait une connaissance philosophique, mathématique et parfaite de ses ouvrages; mais l'homme n'en est pas moins louable d'étudier le grand livre de la nature, et d'y chercher des preuves de la sagesse et de toutes les perfec-

tions de son auteur : la société retire aussi de grands avantages des recherches philosophiques qui ont occasionné et perfectionné plusieurs découvertes utiles au genre humain.

Le plus grand philosophe est celui qui rend raison du plus grand nombre de choses ; voilà son rang assigné avec précision : l'érudition par ce moyen n'est plus confondue avec la *philosophie.* La connaissance des faits est sans contredit utile, elle est même un préalable essentiel à leur explication ; mais être philosophe, ce n'est pas simplement avoir beaucoup vu et beaucoup lu, ce n'est pas aussi posséder l'histoire de la *philosophie,* des sciences et des arts, tout cela ne forme souvent qu'un chaos indigeste; mais être philosophe, c'est avoir des principes solides, et surtout une bonne méthode pour rendre raison de ces faits, et en tirer de légitimes conséquences.

Deux obstacles principaux ont retardé longtemps les progrès de la *philosophie,* l'autorité et l'esprit systématique.

Un vrai philosophe ne voit point par les yeux d'autrui, il ne se rend qu'à la conviction qui naît de l'évidence. Il est assez difficile de comprendre comment il se peut faire que des gens qui ont de l'esprit aiment mieux se servir de l'esprit des autres dans la recherche de la vérité que de celui que Dieu leur a donné. Il y a sans doute infiniment plus de plaisir et plus d'honneur à se conduire par ses propres yeux que par ceux des autres, et un homme qui a de bons yeux ne s'avisa jamais de se les fermer ou de se les arracher, dans l'espérance d'avoir un conducteur ; c'est cependant un usage assez universel : le Père Mallebranche en apporte diverses raisons.

1° La paresse naturelle des hommes, qui ne veulent pas se donner la peine de méditer.

2° L'incapacité de méditer dans laquelle on est tombé, pour ne s'être pas appliqué dès la jeunesse, lorsque les fibres du cerveau étaient capables de toutes sortes d'inflexions.

3° Le peu d'amour qu'on a pour les vérités abstraites, qui sont le fondement de tout ce qu'on peut connaître ici-bas.

4° La sotte vanité qui nous fait souhaiter d'être estimés savants ; car on appelle *savants* ceux qui ont plus de lecture : la connaissance des opinions est bien plus d'usage pour la conversation et pour étourdir les esprits du commun, que la connaissance de la vraie *philosophie,* qui est le fruit de la réflexion.

5° L'admiration excessive dont on est prévenu pour les Anciens, qui fait qu'on s'imagine qu'ils ont été plus éclairés que nous ne pouvons l'être, et qu'il n'y a rien à faire où ils n'ont pas réussi.

6° Un je ne sais quel respect, mêlé d'une sotte curiosité qui fait qu'on admire davantage les choses les plus éloignées de nous, les choses les plus vieilles, celles qui viennent de plus loin, et même les livres les plus obscurs : ainsi on estimait autrefois Héraclite pour son obscurité. On recherche les médailles anciennes, quoique rongées de la rouille, et on garde avec grand soin la lanterne et la pantoufle de quelques Anciens; leur antiquité fait leur prix. Des gens s'appliquent à la lecture des rabbins, parce qu'ils ont écrit dans une langue étrangère, très-corrompue et très-obscure. On estime davantage les opinions les plus vieilles, parce qu'elles sont les plus éloignées de nous; et sans doute si Nembrod avait écrit l'histoire de son règne, toute la politique la plus fine, et même toutes les autres sciences y seraient contenues; de même que quelques-uns trouvent qu'Homère et Virgile avaient une connaissance parfaite de la nature. Il faut respecter l'antiquité, dit-on; quoi! Aristote, Platon, Épicure, ces grands hommes se seraient trompés ? On ne considère pas qu'Aristote, Platon, Épicure, étaient des hommes comme nous, et de même espèce que nous, et de plus, qu'au temps où nous sommes, le monde est âgé de plus de deux mille ans; qu'il a plus d'expérience; qu'il doit être plus éclairé; et que c'est la vieillesse du monde et l'expérience qui font découvrir la vérité.

Un bon esprit cultivé et de notre siècle, dit M. de Fontenelle, est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédents; ce n'est qu'un même esprit qui s'est cultivé pendant tout ce temps-là : ainsi cet homme qui a vécu depuis le commencement du monde jusqu'à présent a eu son enfance, où il ne s'est occupé que des besoins les plus pressants de la vie; sa jeunesse, où il a assez bien réussi aux choses d'imagination, telles que la poésie et l'éloquence, et où même il a commencé à raisonner, mais avec moins de solidité que de feu, et il est maintenant dans l'âge de virilité, où il raisonne avec plus de force et plus de lumière que jamais. Cet homme même, à proprement parler, n'aura point de vieillesse, il sera toujours éga-

lement capable des choses auxquelles sa jeunesse était propre, et il le sera toujours de plus en plus de celles qui conviennent à l'âge de virilité, c'est-à-dire, pour quitter l'allégorie, les hommes ne dégénèrent jamais, et les vues saines de tous les bons esprits qui se succéderont s'ajouteront toujours les unes aux autres.

Ces réflexions solides et judicieuses devraient bien nous guérir des préjugés ridicules que nous avons pris en faveur des Anciens. Si notre raison, soutenue de la vanité qui nous est si naturelle, n'est pas capable de nous ôter une humilité si mal entendue, comme si en qualité d'hommes nous n'avions pas droit de prétendre à une aussi grande perfection; l'expérience du moins sera assez forte pour nous convaincre que rien n'a tant arrêté le progrès des choses, rien n'a tant borné les esprits que cette admiration excessive des Anciens. Parce qu'on s'était dévoué à l'autorité d'Aristote, dit M. de Fontenelle, et qu'on ne cherchait la vérité que dans ses écrits énigmatiques, et jamais dans la nature, non-seulement la *philosophie* n'avançait en aucune façon, mais elle était tombée dans un abîme de galimatias et d'idées inintelligibles, d'où l'on a eu toutes les peines du monde à la retirer. Aristote n'a jamais fait un vrai philosophe, mais il en a beaucoup étouffé qui le fussent devenus, s'il eût été permis. Et le mal est qu'une fantaisie de cette espèce une fois établie parmi les hommes, en voilà pour longtemps; on sera des siècles entiers à en revenir, même après qu'on en aura connu le ridicule. Si l'on allait s'entêter un jour de Descartes et le mettre à la place d'Aristote, ce serait à peu près le même inconvénient.

Si ce respect outré pour l'antiquité a une si mauvaise influence, combien devient-il encore plus contagieux pour les commentateurs des Anciens! Quelles beautés, dit l'auteur ingénieux que nous venons de citer, ne se tiendraient heureuses d'inspirer à leurs amants une passion aussi vive et aussi tendre que celle qu'un Grec ou un Latin inspire à son respectueux interprète? Si l'on commente Aristote, *c'est le génie de la nature;* si l'on écrit sur Platon, *c'est le divin Platon.* On ne commente guère les ouvrages des hommes tout court; ce sont toujours les ouvrages d'hommes tout divins, d'hommes qui ont été l'admiration de leur siècle. Il en est de même de la matière

qu'on traite, c'est toujours la plus belle, la plus relevée, celle qu'il est le plus nécessaire de savoir. Mais depuis qu'il y a eu des Descartes, des Newton, des Leibnitz et des Wolf, depuis qu'on a allié les mathématiques à la *philosophie*, la manière de raisonner s'est extrêmement perfectionnée.

7° L'esprit systématique ne nuit pas moins au progrès de la vérité; par esprit systématique, je n'entends pas celui qui lie les vérités entre elles, pour former des démonstrations, ce qui n'est autre chose que le véritable esprit philosophique, mais je désigne celui qui bâtit des plans et forme des systèmes de l'univers, auxquels il veut ensuite ajuster, de gré ou de force, les phénomènes; on trouvera quantité de bonnes réflexions là-dessus dans le second tome de l'*Histoire du ciel*, par M. l'abbé Pluche. Il les a pourtant un peu trop poussées, et il lui serait difficile de répondre à certains critiques. Ce qu'il y a de certain, c'est que rien n'est plus louable que le parti qu'a pris l'Académie des sciences, de voir, d'observer, de coucher dans ses registres les observations et les expériences, et de laisser à la postérité le soin de faire un système complet, lorsqu'il y aura assez de matériaux pour cela; mais ce temps est encore bien éloigné, si tant est qu'il arrive jamais.

Ce qui rend donc l'esprit systématique si contraire au progrès de la vérité, c'est qu'il n'est plus possible de détromper ceux qui ont imaginé un système qui a quelque vraisemblance. Ils conservent et retiennent très-chèrement toutes les choses qui peuvent servir en quelque manière à le confirmer; et au contraire ils n'aperçoivent pas presque toutes les objections qui lui sont opposées, ou bien ils s'en défont par quelque distinction frivole. Ils se plaisent intérieurement dans la vue de leur ouvrage et de l'estime qu'ils espèrent en recevoir. Ils ne s'appliquent qu'à considérer l'image de la vérité que portent leurs opinions vraisemblables. Ils arrêtent cette image fixe devant leurs yeux, mais ils ne regardent jamais d'une vue arrêtée les autres faces de leurs sentiments, lesquelles leur en découvriraient la fausseté.

Ajoutez à cela les préjugés et les passions. Les préjugés occupent une partie de l'esprit et en infectent tout le reste. Les passions confondent les idées en mille manières, et nous font presque toujours voir dans les objets tout ce que nous désirons

y trouver : la passion même que nous avons pour la vérité nous trompe quelquefois, lorsqu'elle est trop ardente.

PHYSIONOMIE, s. f. (*Morale*). La *physionomie* est l'expression du caractère; elle est encore celle du tempérament. Une sotte *physionomie* est celle qui n'exprime que la complexion, comme un tempérament robuste, etc. Mais il ne faut jamais juger sur la *physionomie*. Il y a tant de traits mêlés sur le visage et le maintien des hommes, que cela peut souvent confondre; sans parler des accidents qui défigurent les traits naturels, et qui empêchent que l'âme ne se manifeste, comme la petite-vérole, la maigreur, etc.

On pourrait plutôt conjecturer sur le caractère des hommes, par l'agrément qu'ils attachent à de certaines figures qui répondent à leurs passions, mais encore s'y tromperait-on.

PIACHES, s. m. (*Hist. mod. Culte*), nom sous lequel les Indiens de la côte de Cumana en Amérique désignaient leurs prêtres. Ils étaient non-seulement les ministres de la religion, mais encore ils exerçaient la médecine, et ils aidaient les Caciques de leurs conseils dans toutes leurs entreprises. Pour être admis dans l'ordre des *piaches*, il fallait passer par une espèce de noviciat qui consistait à errer pendant deux ans dans les forêts, où ils persuadaient au peuple qu'ils recevaient des instructions de certains esprits qui prenaient une forme humaine pour leur enseigner leurs devoirs et les dogmes de leur religion. Leurs principales divinités étaient le soleil et la lune, qu'ils assuraient être le mari et la femme. Ils regardaient les éclairs et le tonnerre comme des signes sensibles de la colère du soleil. Pendant les éclipses, on se privait de toute nourriture; les femmes se tiraient du sang et s'égratignaient les bras, parce qu'elles croyaient que la lune était en querelle avec son mari. Les prêtres montraient au peuple une croix semblable à celle de saint André, que l'on regardait comme préservatif contre les fantômes. La médecine qu'exerçaient les *piaches* consistait à donner aux malades quelques herbes et racines, à les frotter avec le sang et la graisse des animaux, et pour les douleurs ils scarifiaient la partie affligée et la suçaient longtemps pour en tirer les humeurs. Ces prêtres se mêlaient aussi de prédire, et il s'est trouvé des Espagnols assez ignorants pour ajouter foi à leurs prédictions. Les *piaches*, ainsi que bien

d'autres prêtres, savaient mettre à profit les erreurs des peuples, et se faisaient payer chèrement leurs services. Ils tenaient le premier rang dans les festins, où ils s'enivraient sans difficulté. Ils n'avaient aucune idée d'une vie à venir. On brûlait les corps des grands un an après leur mort, et les échos passaient pour les réponses des ombres.

PINDARIQUE, adj. (*Littérat*), en poésie se dit d'une ode à l'imitation de celles de Pindare.

Le style *pindarique* se distingue par la hardiesse et la sublimité des tours poétiques, par les transitions frappantes et inattendues, par des écarts, des digressions, en un mot, par cet enthousiasme et ce beau désordre dont M. Despréaux a dit en parlant de l'ode :

Son style impétueux souvent marche au hasard,
Souvent un beau désordre est un effet de l'art.

Pindare, de qui le style *pindarique* a tiré son nom, était de Thèbes; il florissait environ quatre cent soixante-dix-huit ans avant Jésus-Christ, et fut contemporain d'Eschyle, d'Anacréon et d'Euripide. Quand Alexandre le Grand ruina la ville de Thèbes, il voulut que la maison où ce poëte avait demeuré fût conservée.

De tous les ouvrages de ce poëte, il ne nous reste qu'un livre d'odes faites à la louange des vainqueurs qui remportaient le prix aux jeux publics de la Grèce : aussi sont-elles intitulées les *olympiques*, les *néméenes*, les *pythiques*, les *isthmiques*. Le nom de Pindare n'est guère plus le nom d'un poëte que celui de l'enthousiasme même. Il porte avec lui l'idée de transports, d'écarts, de désordre, de digressions lyriques; cependant il sort beaucoup moins de ses sujets qu'on ne le croit communément; ses pensées sont nobles, sentencieuses, son style vif et impétueux, ses saillies sont hardies; mais quoiqu'il paraisse quelquefois quitter son sujet, il ne le finit jamais sans y revenir.

Les poëmes de Pindare sont difficiles pour plusieurs raisons : 1° par la grandeur même des idées qu'ils renferment; 2° par la hardiesse des tours; 3° par la nouveauté des mots qu'il a souvent fabriqués exprès pour l'endroit où il les place;

et enfin parce qu'il est rempli d'une érudition détournée, tirée de l'histoire particulière de certaines familles et de certaines villes, qui ont eu peu de part dans les révolutions connues de l'histoire ancienne.

Les hardiesses qui règnent dans ses odes, et surtout l'irrégularité de sa cadence et de son harmonie, ont fait imaginer à quelques poëtes qu'ils avaient fait des odes *pindariques*, parce que leurs vers se ressentaient du même délire; mais le public n'en a pas jugé de même. Cowley est de tous les auteurs anglais celui qui a le mieux réussi à imiter Pindare.

Dans la composition d'une ode *pindarique*, le poëte doit d'abord tracer le plan général de la pièce, marquer les endroits où les saillies élégantes et les efforts d'imagination produisent un plus bel effet, et enfin voir par quelle route il pourra revenir à son sujet.

PIQUANT, adj. (*Gram.*), qui a une pointe aiguë, comme l'épine, l'épingle, le poinçon.

Il se dit aussi des choses qui affectent le goût, comme le sel, le vinaigre, le suc des fruits non mûrs, le vin nouveau de Champagne. Au figuré, une femme est *piquante*, lorsqu'elle attire une attention vive de la part de ceux qui la regardent, par sa fraîcheur, sa légèreté, l'éclat de son teint, la vivacité de ses yeux, sa jeunesse.

Un mot est *piquant*, lorsqu'il nous reproche d'une manière forte quelque défaut ou réel ou de préjugé. On dirait peu de ces mots, si l'on n'oubliait qu'il n'y en a aucun qui ne pût nous être rendu.

PIRE, adj. (*Gram.*), degré comparatif de mauvais. Les hommes se plaignent toujours que le temps présent est *pire* que le temps passé. Il y a des hommes qui croient au fond de leur cœur, et qui font tout pour paraître incrédules; ils sont *pires* qu'ils ne paraissent; d'autres au contraire sont incrédules au fond de leur cœur, et ils affectent la croyance commune; ils tâchent de paraître meilleurs qu'ils ne sont.

PITOYABLE, adj. (*Gram.*), qui est digne de pitié. Il est dans un état *pitoyable*; c'est un ouvrage *pitoyable* : d'où l'on voit qu'il y a deux sortes de pitié; l'une accompagnée de commisération, c'est celle qu'on a pour les malheureux; l'autre accompagnée de mépris, c'est celle pour les choses ridicules. On dit un

homme *pitoyable;* et cette phrase a deux acceptions, l'homme *pitoyable,* selon l'une, est un homme compatissant; selon l'autre, c'est un homme ridicule.

PLAISIR (*Morale*). Le *plaisir* est un sentiment de l'âme qui nous rend heureux du moins pendant tout le temps que nous le goûtons; nous ne saurions trop admirer combien la nature est attentive à remplir nos désirs. Si par le seul mouvement elle conduit la matière, ce n'est aussi que par le *plaisir* qu'elle conduit les humains; elle a pris soin d'attacher de l'agrément à ce qui exerce les organes du corps sans les affaiblir, à toutes les occupations de l'esprit qui ne l'épuisent pas par une trop vive et trop longue contention, à tous les mouvements du cœur que la haine et la contrainte n'empoisonnent pas, enfin à l'accomplissement de nos devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers les autres hommes. Parcourons tous ces articles les uns après les autres.

1° Il y a un agrément attaché à ce qui exerce les organes du corps sans les affaiblir. L'aversion que les enfants ont pour le repos justifie que les mouvements qui ne fatiguent point le corps sont naturellement accompagnés d'une sorte de *plaisir;* la chasse a d'autant plus de charmes qu'elle est plus vive; il n'est guère pour de jeunes personnes de *plaisir* plus touchant que la danse; et la sensibilité du *plaisir* de la promenade se conserve même dans un âge avancé, elle ne s'émousse guère que par la faiblesse du corps. Les couleurs caractérisent les objets qui s'offrent à nous; celle du feu est la plus agréable, mais à la longue elle fatigue la vue; le vert fait une impression douce et jamais fatigante; le brun et le noir sont des couleurs tristes. La nature a réglé l'agrément des couleurs sur le rapport de leur force à l'organe de la vue; celles qui l'exercent davantage sont les plus agréables, tant qu'elles ne le fatiguent point; aussi les ténèbres deviennent-elles pour nous une source d'ennui dès qu'elles livrent les yeux à l'inaction. Les corps, après s'être annoncés par les couleurs, nous frappent agréablement par leur nouveauté et leur singularité : avides de sentiments agréables, nous nous flattons d'en recevoir de tous les objets inconnus qui se présentent à nous; d'ailleurs, leur trace n'est point encore formée dans le cerveau, ils font alors sur ses fibres une impression douce qui s'affaiblit dès que la

trace trop ouverte laisse un chemin libre aux esprits; la grandeur et la variété sont encore des causes d'agrément. L'immensité de la mer, ces fleuves qui du haut des montagnes se précipitent dans les abîmes, ces campagnes où la vue se perd dans la multitude des tableaux qui s'offrent de toute part; tous ces objets font sur l'âme une impression dont l'agrément se mesure sur l'ébranlement des fibres du cerveau : une autre source féconde d'agréments, c'est la proportion; elle met à portée de saisir et de retenir la position des objets. La symétrie dans les ouvrages de l'art, de même que dans les animaux et dans les plantes, partage l'objet de la vue en deux moitiés semblables, et sur ce fond, pour ainsi dire, d'uniformité, d'autres proportions doivent d'ordinaire y porter l'agrément de la variété, la convenance des moyens avec leurs fins, à la ressemblance d'un ouvrage de l'art avec un objet connu, l'unité de dessein; sous ces différents rapports, la nature les a revêtus d'agrément, ils mettent l'esprit à portée de saisir et de retenir ce qui se présente à nos yeux. L'architecture, la peinture, la sculpture, la déclamation, doivent à cette loi une partie de leurs charmes; de cette même source naît en partie l'agrément attaché aux grâces du corps; elles consistent dans un juste rapport des mouvements à la fin qu'on s'y propose; elles sont comme un voile transparent à travers lequel l'esprit se montre; les lois qui règlent l'agrément des objets à la vue influent sur les sons, le gazouillement d'un ruisseau, le murmure d'un vent qui se joue dans les feuilles des arbres; tous ces tons doux agitent les fibres de l'ouïe sans la fatiguer. Les proportions, la variété, l'imitation, l'unité de dessein, donnent à la musique des charmes encore plus touchants qu'aux arts qui travaillent pour les yeux. Nous devons à la théorie de la musique cette observation importante, que les consonnances sont plus ou moins agréables, suivant qu'elles sont de nature à exercer plus ou moins les fibres de l'ouïe sans les fatiguer. L'analogie qui règne dans toute la nature nous autorise à conjecturer que cette loi influe sur toutes les sensations; il est des couleurs dont l'assortissement plaît aux yeux, c'est que dans le fond de la rétine, elles forment, pour ainsi dire, une consonnance; cette même loi s'étend apparemment aux êtres qui sont à portée d'agir sur l'odorat et sur le goût; leur argument caractérise, il est vrai,

ceux qui nous sont salutaires, mais il ne paraît point parfaitement proportionné à leur degré de convenance avec la santé.

2° Si le corps a ses *plaisirs*, l'esprit a aussi les siens; les occupations soit sérieuses, soit frivoles, qui exercent sa pénétration sans le fatiguer, sont accompagnées d'un sentiment agréable. A voir un joueur d'échecs concentré en lui-même, et insensible à tout ce qui frappe ses yeux et ses oreilles, ne le croirait-on pas intimement occupé du soin de sa fortune ou du salut de l'État? Ce recueillement si profond a pour objet le plaisir d'exercer l'esprit par la position d'une pièce d'ivoire. C'est de ce doux exercice de l'esprit que naît l'agrément des pensées fines, qui, de même que la bergère de Virgile, se cachent autant qu'il le faut pour qu'on ait le plaisir de les trouver. Il y a eu des hommes à qui on a donné le nom de *philosophes*, et qui ont cru que l'exercice de l'esprit n'était agréable que par la réputation qu'on se flattait d'en recueillir. Mais tous les jours ne se livre-t-on pas à la lecture et à la réflexion, sans aucune vue sur l'avenir, et sans autre dessein que de remplir le moment présent? Si on se trouvait condamné à une solitude perpétuelle, on n'en aurait que plus de goût pour des lectures que la vanité ne pourrait mettre à profit.

3° Le cœur, comme l'esprit et le corps, a ses mouvements et est fou des *plaisirs*, dès qu'ils ne doivent point leur naissance à la vue d'un mal présent ou à venir. Tout objet est sûr de nous plaire, dès que son impression conspire avec nos inclinations : une spéculation morale ou politique, peu amusante dans la jeunesse, intéresse dans un âge plus avancé, et une histoire galante qui ennuie un vieillard, aura des charmes pour un jeune homme. Dans la peinture que la poésie fait des passions, ce n'est point la fidélité du portrait qui en fait le principal agrément; c'est que telle est leur contagion, qu'on ne peut guère les voir sans les ressentir; la tristesse même devient quelquefois délicieuse, par cette douceur secrète, attachée à toute émotion de l'âme. La tragédie divertit d'autant mieux, qu'elle fait couler plus de larmes; tout mouvement de tendresse, d'amitié, de reconnaissance, de générosité et de bienveillance, est un sentiment de *plaisir*: aussi tout homme né bienfaisant est-il naturellement gai, et tout homme né gai est-il naturellement bienfaisant. L'inquiétude, le chagrin, la haine,

sont des sentiments nécessairement désagréables, par l'idée du mal qui nous menace ou nous afflige : aussi tout homme malfaisant est-il naturellement triste. On trouve cependant une sorte de douceur dans le mouvement de l'âme qui nous porte à assurer notre conservation et notre félicité, par la destruction de ce qui fait obstacle; c'est qu'il y a peu de sentiments qui ne soient pour ainsi dire composés, et où il n'entre quelque portion d'amour; on ne hait guère que parce qu'on aime.

4° Enfin, il y a du *plaisir* attaché à l'accomplissement de nos devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers les autres. Épicure, fier d'avoir attaqué le dogme d'une cause intelligente, se flattait d'avoir anéanti une puissance ennemie de notre bonheur. Mais pourquoi nous former cette idée superstitieuse d'un être qui, en nous donnant des goûts, nous offre de toutes parts des sentiments agréables; qui, en nous composant de diverses facultés, a voulu qu'il n'y en eût aucune dont l'exercice ne fût un *plaisir?* Les biens que nous possédons sont-ils donc empoisonnés par l'idée que ce sont des présents d'une intelligence bienfaisante? N'en doivent-ils pas plutôt recevoir un nouveau prix, s'il est vrai que l'âme ne soit jamais plus tranquille et plus parfaite que quand elle sent qu'elle fait de ces biens un usage conforme aux intentions de son auteur? Cette idée qui épure nos *plaisirs* porte le calme dans le cœur, et en écarte l'inquiétude et le chagrin. Placés dans l'univers comme dans le jardin d'Éden, si la Providence nous défend l'usage d'un fruit par l'impuissance de le cueillir, ou par les inconvénients qui y sont attachés, n'en acceptons pas avec moins de reconnaissance ceux qui se présentent à nous de toutes parts; jouissons de ce qui nous est offert sans nous trouver malheureux par ce qui nous est refusé : le désir se nourrit d'espérance, et s'éteint par l'impossibilité d'atteindre à son objet; nous devons à la puissance de Dieu le tribut d'une soumission parfaite à tout ce qui résulte de l'établissement de ses lois; nous devons à sa sagesse l'hommage d'une persuasion intime, que si nous étions admis à ses conseils, nous applaudirions aux raisons de sa conduite. Ces sentiments respectueux, un sentiment de *plaisir* les accompagne, une heureuse tranquillité les suit.

Il y a aussi du *plaisir* attaché à l'accomplissement de nos

devoirs envers nous-mêmes : le *plaisir* naît du sein de la vertu. Quoi de plus heureux que de se plaire dans une suite d'occupations convenables à ses talents et à son état? La sagesse écarte loin de nous le chagrin, elle garantit même de la douleur, qui, dans les tempéraments bien conformés, ne doit guère sa naissance qu'aux excès : lorsqu'elle ne peut la prévenir, elle en émousse du moins l'impression, toujours d'autant plus forte qu'on y oppose moins de courage. Les Indiennes, les sauvages, les fanatiques marquent de la gaieté dans le sein des douleurs les plus vives; ils maîtrisent leur attention au point de la détourner du sentiment désagréable qui les frappe, de la fixer sur le fantôme de perfection auquel ils se dévouent. Serait-il possible que la raison et la vertu apprissent de l'ambition et du préjugé à affaiblir aussi le sentiment de la douleur par d'heureuses diversions?

Si nous voulons remplir tous nos devoirs envers les autres hommes, soyons justes et bienfaisants; la morale nous l'ordonne, la théorie des sentiments nous y invite; l'injustice, ce principe fatal des maux du genre humain, n'afflige pas seulement ceux qui en sont les victimes, c'est une sorte de serpent qui commence par déchirer le sein de celui qui le porte. Elle prend naissance dans l'avidité des richesses ou dans celle des honneurs, et en fait sortir avec elle un germe d'inquiétude et de chagrin. L'habitude de la justice et de la bienveillance qui nous rend heureux, principalement par les mouvements de notre cœur, nous le rend aussi par les sentiments qu'elle inspire à ceux qui nous approchent : un homme juste et bienfaisant, qui ne vit que pour des mouvements de bienveillance, est aimé et estimé de tous ceux qui l'approchent. Si l'on a dit de la louange qu'elle était pour celui à qui elle s'adressait la plus agréable de toutes les musiques, on peut dire de même qu'il n'est point de spectacle plus doux que celui de se voir aimé; tous les objets qui s'offriront lui seront agréables, tous les mouvements qui s'élèveront dans son cœur seront des *plaisirs*.

Il y a plusieurs sortes de *plaisirs :* savoir, ceux du corps, ceux de l'esprit, et ceux du cœur; c'est une suite de ce que nous venons de dire. Il se présente ici une question importante, qui, bien avant la naissance d'Épicure et de Platon, a partagé

le genre humain en deux sectes différentes. Les *plaisirs* des sens l'emportent-ils sur ceux de l'âme? Et parmi les *plaisirs* de l'âme, ceux de l'esprit sont-ils préférables à ceux du cœur? Pour en juger, imaginons-les entièrement séparés les uns des autres et portés à leur plus haut point de perfection. Qu'un être insensible à ceux de l'esprit goûte ceux du corps dans toute sa durée; mais que, privé de toute connaissance, il ne se souvienne point de ceux qu'il a sentis, qu'il ne prévoie point ceux qu'il sentira, et que renfermé pour ainsi dire dans son écaille, tout son bonheur consiste dans le sentiment sourd et aveugle qui l'affecte pour le moment présent. Imaginons, au contraire, un homme mort à tous les *plaisirs* des sens, mais en faveur de qui se rassemblent tous ceux de l'esprit et du cœur; s'il est seul, que l'histoire, la géométrie, les belles-lettres, lui fournissent de belles idées, et lui marquent chaque moment de sa retraite par de nouveaux témoignages de la force et de l'étendue de son esprit; s'il se livre à la société, que l'amitié, que la gloire, compagnes naturelles de la vertu, lui fournissent hors de lui des preuves toujours renaissantes de la grandeur et de la beauté de son âme, et que dans le fond de son cœur sa conformité à la raison soit toujours accompagnée d'une joie secrète que rien ne puisse altérer: il me semble qu'il est peu d'hommes nés sensibles aux *plaisirs* de l'esprit et du corps, qui, placés entre ces deux états de bonheur, à peu près comme un philosophe l'a feint d'Hercule, préférassent au sort de l'être intelligent la félicité d'une huître.

Les *plaisirs* du corps, ne sont jamais plus vifs que quand ils sont des remèdes à la douleur; c'est l'ardeur de la soif qui décide du *plaisir* qu'on ressent à l'éteindre. La plupart des *plaisirs* du cœur et de l'esprit ne sont point altérés par ce mélange impur de la douleur. Ils l'emportent d'ailleurs par leur agrément; ce que la volupté a de délicieux, elle l'emprunte de l'esprit et du cœur; sans leur secours elle devient bientôt fade et insipide à la fin. Les *plaisirs* du corps n'ont guère de durée que ce qu'ils en empruntent d'un besoin passager; dès qu'ils vont au delà, ils deviennent des germes de douleur; les *plaisirs* de l'esprit et du cœur leur sont donc bien supérieurs, n'eussent-ils sur eux que l'avantage d'être bien plus de nature à remplir le vide de la vie.

Mais parmi les *plaisirs* de l'esprit et du cœur, auxquels donnerons-nous la préférence ? Il me semble qu'il n'en est point de plus touchant que ceux que fait naître dans l'âme l'idée de perfection; elle est comme un objet de notre culte auquel on sacrifie tous les jours les plus grands établissements, sa conscience même et sa personne. Pour se garantir de la flétrissure attachée à la poltronnerie, elle a précipité, dans le sein de la mort, des hommes, flattés d'acheter à ce prix la conservation de ce qui leur était cher. C'est elle qui rend les Indiennes insensibles à l'horreur de se brûler vives, et qui leur ferme les yeux sur tous les chemins que leur ouvrent la libéralité et la religion de leur prince, pour les dérober à ce supplice volontaire; les vertus, l'amitié, les passions, les vices même empruntent d'elle la meilleure partie de leur agrément.

Un comique grec trouvait qu'on ne prenait pas d'assez justes mesures quand on voulait s'assurer d'un prisonnier. Que n'en confie-t-on la garde aux *plaisirs?* que ne l'enchaîne-t-on par les délices? Plaute et l'Arioste ont adopté cette plaisanterie; mais tous ces poëtes auraient peu connu le cœur humain, s'ils eussent cru sérieusement que jamais leur captif n'aurait brisé ses chaînes. Il n'eût pas été nécessaire de faire briller à ses yeux tout l'éclat de la gloire; qu'il se fût trouvé méprisable dans sa prison, ou qu'il y eût craint le mépris des autres hommes, il eût bientôt été tenté de préférer un péril illustre à une volupté honteuse. La gloire a plus d'attrait pour les âmes bien nées que la volupté; tous craignent moins la douleur et la mort que le mépris.

Les qualités de l'esprit, il est vrai, fournissent à ceux que la passion n'éblouit pas un spectacle encore plus agréable que celui de la figure; il n'y a que l'envie ou la haine qui puissent rendre insensible au *plaisir* d'apercevoir en autrui cette pénétration vive, qui saisit dans chaque objet les faces qui s'assortissent le mieux avec la situation où l'on est; mais la beauté de l'esprit, quelque brillante qu'elle soit, est effacée par la beauté de l'âme. Les saillies les plus ingénieuses n'ont pas l'éclat des traits qui peignent vivement une âme courageuse, désintéresssée, bienfaisante. Le genre humain applaudira dans tous les siècles au regret qu'avait Titus d'avoir perdu le temps qu'il n'avait pas employé à faire des heureux; et les échos de

nos théâtres applaudissent tous les jours aux discours d'une infortunée qui, abandonnée de tout le genre humain, interrogée sur les ressources qui lui restent dans ses malheurs: *moi*, répond-elle, *et c'est assez.* Il est peu de personnes qui soient du caractère d'Alcibiade, qui était plus sensible à la réputation d'homme d'esprit qu'à celle d'honnête homme; tant il est vrai que les sentiments du cœur flattent plus que les *plaisirs* de l'esprit. En un mot, les traits les plus réguliers d'un beau visage sont moins touchants que les grâces de l'esprit, qui sont effacées à leur tour par les sentiments et par les actions qui annoncent de l'élévation dans l'âme et dans le courage : l'agrément naturel des objets se gradue toujours dans l'ordre que je viens d'exposer, et c'est ainsi que la nature nous apprend ce que l'expérience confirme, que la beauté de l'esprit donne plus de droit à la félicité que celle du corps, et qu'elle en donne moins que celle de l'âme.

Parmi les *plaisirs* il y en a qui sont tels par leur jouissance, que leur privation n'est point douleur : la vapeur des parfums, les spectacles de l'architecture, de la peinture et de la déclamation; les charmes de la musique, de la poésie, de la géométrie, de l'histoire, d'une société choisie : tous ces *plaisirs* sont de ce genre. Ce ne sont point des secours qui soulagent notre indigence, ce sont des grâces qui nous enrichissent et augmentent notre bonheur : combien de gens qui les connaissent peu, et qui jouissent pourtant d'une vie douce! Il n'en est pas ainsi de quelques autres sortes de sentiments agréables; la loi, par exemple, qui nous invite à nous nourrir ne se borne point à récompenser notre docilité, elle punit notre désobéissance. L'Auteur de la nature ne s'est pas reposé sur le *plaisir* seul du soin de nous convier à notre conservation; il nous y porte par un ressort encore plus puissant, par la douleur.

PLASTIQUE (*Métaphys.*). *Nature plastique,* principe que quelques philosophes prétendent servir à former les corps organisés, et qui est différent de la vie des animaux. On attribue cette opinion à Aristote, Platon, Empédocle, Héraclite, Hippocrate et aux stoïciens, auxquels on joint les nouveaux platoniciens, les péripatéticiens modernes, et même les Paracelsistes qui ont donné dans le corps des animaux le nom d'*archée* à ce principe. Mais cette hypothèse a été surtout ramenée et étayée

de toutes les preuves dont elle est susceptible par M. Cudworth dans son *Système intellectuel.*

Tous ces philosophes disent que sans ces natures, il faudrait supposer l'une de ces deux choses, ou que dans la formation des corps organisés chaque chose se fait fortuitement sans la direction d'aucune intelligence, ou que Dieu fait lui-même, et pour ainsi dire de ses propres mains, les moindres animaux et leurs petites parties. Or, selon eux, ces deux suppositions sont insoutenables; car 1° assurer que tous les effets de la nature se font par une nécessité mécanique, ou par le mouvement fortuit de la matière, sans aucune direction d'un autre être, c'est assurer une chose également déraisonnable et impie. Non-seulement on ne saurait concevoir que l'infinie régularité qui est dans tout l'univers résulte constamment du simple mouvement de la matière; mais il y a encore plusieurs phénomènes particuliers qui passent le pouvoir du mouvement mécanique, comme la respiration des animaux; et il y en a même qui sont contraires à ses lois, comme la distance du pôle de l'équateur à celui de l'écliptique. Henri Morus a donné divers exemples de ces deux cas dans son *Enchiridion metaphysicum,* imprimé à Londres en 1699 avec le reste de ses œuvres en trois vol. in-fol. Outre cela, ceux qui veulent que tout se fasse par les lois de la mécanique font de Dieu un spectateur oisif de ce qui résultera des mouvements fortuits ou nécessaires de la matière, puisqu'il n'agit en aucune manière au dehors. Ils rendent la même raison des effets de la nature qu'un sculpteur, par exemple, rendrait de la manière dont il aurait fait une statue, s'il disait que son ciseau étant tombé sur tel ou tel endroit, il l'a creusé, que les autres sont demeurés relevés, et qu'ainsi toute la statue s'est trouvée faite, sans qu'il eût dessein de la faire. C'est tomber dans la même absurdité que de dire, pour rendre raison de la formation des corps des animaux, que les parties de la matière dont ils sont formés se sont mues, en sorte qu'elles ont fait, par exemple, le cerveau en tel endroit de telle manière, le cœur là et de cette figure, et ainsi du reste des organes, sans que le dessein de ce mouvement fût de former un homme, tout cela étant seulement le résultat immédiat du mouvement. Dire d'un autre côté que Dieu est l'auteur immédiat de tout, c'est faire la Providence

embarrassée, pleine de soins et de distractions, et par conséquent en rendre la créance plus difficile qu'elle n'est, et donner de l'avantage aux athées. C'est le jugement de l'auteur du livre *de Mundo*, qui croit qu'il est indigne de Dieu de faire tout lui-même jusqu'aux moindres choses : « Puisqu'il serait, dit-il, au-dessous de la grandeur de Xerxès de faire tout lui-même, d'exécuter ce qu'il souhaite, et d'administrer tout immédiatement, combien plus serait-ce une chose peu séante pour la Divinité? Il est bien plus conforme à sa grandeur, et plus décent, qu'une vertu qui soit répandue par tout le monde remue le soleil et la lune. » D'ailleurs, disent nos philosophes, il ne paraît pas conforme à la raison que la nature, considérée comme quelque chose de distinct de la Divinité, ne fasse rien du tout, Dieu faisant toutes choses immédiatement et miraculeusement. Enfin la lenteur avec laquelle tout est produit paraîtrait une vaine pompe ou une formalité inutile, si l'agent était tout-puissant. On ne comprendrait pas non plus comment il y aurait des désordres dans l'univers, où quantité de productions réussissent mal, parce que la matière ne se trouve pas bien disposée; ce qui marque que l'agent n'a pas une puissance à laquelle rien ne peut résister, et que la nature aussi bien que l'art est une chose qui peut quelquefois manquer, et être frustrée dans ses desseins, à cause de la mauvaise disposition de la matière, comme un agent tout-puissant peut faire ce qu'il se propose en un moment, il arrive toujours infailliblement à ses fins sans que rien l'en puisse empêcher.

Ce sont là les raisons qui font conclure les philosophes que nous avons nommés qu'il y a sous la Divivité des natures *plastiques*, qui, comme autant d'instruments, exécutent les ordres de sa Providence, en ce qui regarde les mouvements réguliers de la matière. Ces natures, à ce qu'ils prétendent, ne doivent point être confondues avec les qualités occultes des péripatéticiens. Ceux qui attribuent un phénomène à quelque qualité occulte n'en marquent aucune cause; ils témoignent seulement qu'elle leur est cachée; mais ceux qui disent que l'ordre qu'on voit dans le monde vient d'une nature *plastique* en marquent une cause distincte et intelligible; car ce ne peut être qu'une intelligence qui soit la cause de cette régularité, et c'est ce qu'assurent ceux qui établissent une semblable nature; au lieu

que ceux qui établissent un mécanisme fortuit, pour parler ainsi, et qui, ne reconnaissant aucune cause finale, ne veulent pas qu'une intelligence ait part à la formation des choses; ces gens-là ne rendent aucune raison de l'ordre de l'univers, à moins qu'on ne dise que la confusion est cause de l'ordre, et le hasard de la régularité. Il y a donc une grande différence entre les qualités occultes et les natures *plastiques*. Mais les défenseurs de ces natures conviennent en même temps qu'il est très-difficile de s'en faire l'idée, et qu'on ne peut les connaître que par une espèce de description. Aristote apprend (*Physiq.*, liv. XVI, chap. VIII) comment on peut concevoir la nature *plastique* en général, en disant que *si l'art de bâtir des vaisseaux était dans le bois, cet art agirait comme la nature*; c'est-à-dire qu'il croîtrait des vaisseaux tout faits, comme il croît des fruits et d'autres choses semblables. Il en est de même de tous les autres arts. Si l'art de bâtir, qui est dans l'esprit des architectes, était dans les pierres, dans le mortier et dans les autres matériaux, ils se rangeraient par le moyen de ce principe intérieur dans le même ordre auquel nous les mettons, comme les poëtes ont dit qu'Amphion, en jouant de la lyre, attirait les pierres, en sorte qu'elles formaient d'elles-mêmes les murailles de Thèbes. La nature *plastique* est donc une espèce d'artisan, mais elle a plusieurs avantages sur l'art humain; au lieu que celui-ci n'agit qu'en dehors et de loin, sans pénétrer la matière; qu'il se sert de beaucoup d'instruments et qu'il travaille à grand bruit pour imprimer avec peine dans la matière la forme que l'artisan a dans l'esprit; la nature dont on parle agit intérieurement et immédiatement sans instrument et sans aucun fracas, d'une manière cachée, et avec beaucoup de facilité. M. Cudworth dit que cet art est comme incorporé dans la matière, te nomme sa manière d'agir *vitale*, et même *magique*, pour l'opposer à la mécanique dont les hommes se servent. 2° Au lieu que nos artisans sont souvent obligés de chercher comment ils feront pour venir à bout de leurs desseins, qu'ils consultent, qu'ils délibèrent, et qu'ils corrigent souvent les fautes qu'ils avaient faites, la nature *plastique* au contraire ne s'arrête jamais, et n'est point en peine de ce qu'elle doit faire; elle agit toujours sans jamais changer ou corriger ce qu'elle a fait; elle est une empreinte de la toute-puissance divine qui est la

loi et la règle de tout de qu'il y a de meilleur dans chaque chose.

Néanmoins il faut bien se garder de confondre la nature *plastique* avec la divinité même. C'est quelque chose de tout différent, et qui est fort au-dessous. L'art de la divinité, à proprement parler, n'est que la lumière, l'intelligence et la sagesse qui est en Dieu lui-même, et qui est d'une nature si éloignée de celle des corps, qu'elle ne peut être mêlée dans la nature corporelle. La nature n'est pas cet art *archétype* ou original qui est en Dieu; elle n'est qu'une copie, qui, quoique vivante et semblable à divers égards à son original, conformément auquel elle agit, n'entend pas néanmoins la raison pour laquelle elle agit. On peut exprimer leur différence par la comparaison de *la raison intérieure*, ou *du discours intérieur*, et de *la raison proférée*, ou *discours extérieur*, le second, quoique image du premier, n'étant qu'un son articulé, destitué de tout sentiment et de toute intelligence.

L'activité *vitale* des natures *plastiques* n'est accompagnée d'aucun sentiment clair et exprès. Ce sont des êtres qui ne s'aperçoivent de rien, et qui ne jouissent pas de ce qu'ils possèdent. On allègue diverses raisons pour justifier cette partie de l'hypothèse, qui est une des plus difficiles à digérer.

1° Les philosophes mêmes, qui veulent que l'essence de l'âme consiste dans la pensée, et que la pensée soit toujours accompagnée d'un sentiment intérieur, ne sauraient prouver avec quelque vraisemblance que l'âme de l'homme dans le plus profond sommeil, dans les léthargies, dans les apoplexies, et que les âmes même des enfants dans le sein de leurs mères, pensent, et sentent ce qu'elles pensent; et néanmoins si elles ne pensent pas, il faut que, selon eux, elles ne soient pas. Si donc les âmes des hommes sont pendant quelque temps sans ce sentiment intérieur, il faut que l'on accorde que ce sentiment-là, du moins clair et exprès, n'est pas nécessaire à un être vivant.

2° Il y a une certaine apparence de vie dans les plantes que l'on nomme *sensitives*, auxquelles néanmoins on ne saurait attribuer imagination ni sentiment.

3° Il est certain que l'âme humaine ne sent pas toujours ce qu'elle renferme. Un géomètre endormi a en quelque sorte tous ses théorèmes et toutes ses connaissances en lui-même : il en est de même d'un musicien accablé d'un profond som-

meil, et qui sait alors la musique et quantité d'airs sans le sentir. L'âme ne pourrait-elle donc pas avoir en elle-même quelque activité qu'elle ne sût pas?

4° Nous savons par l'expérience que nous faisons quantité d'actions animales sans y faire aucune attention, et que nous exécutons une longue suite de mouvements corporels, seulement parce que nous avons eu intention de les faire sans y penser davantage.

5° Ce rapport vital par lequel notre âme est liée si étroitement à notre corps est une chose dont nous n'avons aucun sentiment direct, et que nous ne connaissons que par les effets. Nous ne pouvons pas dire non plus de quelle manière les différents mouvements de notre cœur produisent divers sentiments dans notre âme, ou comment nos âmes agissent sur les esprits animaux dans notre cerveau, pour y produire les changements dont l'imagination a besoin.

6° Il y a une sorte de pouvoir *plastique* dans l'âme, s'il est permis de parler ainsi, par lequel elle forme ses propres pensées, et dont souvent elle n'a point de sentiment; comme lorsque en songeant nous formons des entretiens entre nous et d'autres personnes, assez longs et assez suivis, et dans lesquels nous sommes surpris des réponses que ces autres personnages semblent nous faire, quoique nos âmes forment elles-mêmes cette espèce de comédie.

7° Enfin non-seulement les mouvements de nos paupières et de nos yeux se font en veillant sans que nous les apercevions, mais nous faisons encore divers mouvements en dormant sans les sentir. La respiration et tous les mouvements qui l'accompagnent, dont on ne peut pas rendre des raisons mécaniques qui satisfassent, peuvent passer quelquefois plutôt pour des actions *vitales* que pour des actions animales, puisque personne ne peut dire qu'il sent en lui-même cette activité de son âme qui produit ces mouvements quand il veille, et encore moins quand il dort. De même les efforts que Descartes a faits pour expliquer les mouvements du cœur se trouvent réfutés par l'expérience, qui découvre que la *systole* est une contraction musculaire causée par un principe vital. Comme notre volonté n'a aucun pouvoir sur la *systole* et la *dyastole* du cœur, nous ne sentons aussi en nous-mêmes aucune action du nôtre

qui les produise; et nous en concluons qu'il y a une activité vitale qui est sans imagination et sans sentiment intérieur.

Il y a une nature *plastique* commune à tout l'univers. Il y a des natures particulières qui sont dans les âmes des animaux, et il n'est pas impossible qu'il n'y en ait encore d'autres dans les parties considérables du monde, et que toutes ne dépendent d'une âme universelle, d'une parfaite intelligence qui préside sur le tout. Telle est l'hypothèse des natures *plastiques*, contre laquelle on a formé diverses objections. Voici les principales :

1° On lui reproche de n'être autre chose que la doctrine des formes substantielles ramenée sous une autre face. C'est M. Bayle qui forme cette accusation, dans sa *Continuation des pensées diverses*, chap. XXI. On lui a opposé les réponses suivantes : 1° Les défenseurs des natures *plastiques* suivent la philosophie corpusculaire ; ils disent que la matière de tous les corps est une substance étendue, divisible, solide, capable de figure et de mouvement. 2° Ils n'attribuent aucune autre forme à chaque corps considéré simplement comme tel, qu'une forme accidentelle qui consiste dans la grosseur, la figure, la situation; et ils tâchent de rendre raison par là des qualités des corps. 3° Cette doctrine est très-éloignée de celle des péripatéticiens, qui établissent je ne sais quelle matière première, destituée de toutes sortes de qualités, et à laquelle une forme substantielle qui lui est unie donne certaines propriétés. Cette forme est, selon leur définition, *une substance simple et incomplète, qui, en actuant la matière (qui n'est autrement qu'une puissance), compose avec elle l'essence d'une substance complète.*

Une pierre, par exemple, est composée d'une matière qui n'a point de propriété, mais qui devient pierre étant jointe à une forme substantielle. La nature *plastique* n'est pas une faculté du corps qui existe comme dans son sujet, ainsi que la forme substantielle est appartenante à la matière qui la renferme dans son idée. C'est une substance immatérielle qui est entièrement distincte. Elle n'est pas non plus unie avec le corps pour faire un tout avec lui. Elle n'est pas engendrée et ne périt pas avec le corps, comme les formes substantielles.

2° On prétend qu'elle favorise l'athéisme. C'est encore M. Bayle qui objecte que la supposition des natures *plastiques*,

que l'on dit agir en ordre sans en avoir d'idée, donne lieu aux athées de rétorquer contre nous l'argument par lequel nous prouvons qu'il y a un Dieu qui a créé le monde en faisant remarquer l'ordre qui y règne. « Cette objection, dit-il (*Histoire des savants*, décembre 1704, n° 40), est fondée sur ce que quand même par un *dato non concesso* on accorderait que la nature, quoique destituée de connaissance et de plusieurs autres perfections, existerait d'elle-même, on ne laisserait pas de pouvoir nier qu'elle fût capable de pouvoir organiser les animaux, vu que c'est un ouvrage dont la cause doit avoir beaucoup d'esprit. » On répond qu'à la vérité nul être n'a pu concevoir le dessein de former les animaux tels qu'ils sont, sans avoir beaucoup de lumières; mais la cause suprême et souverainement sage, après avoir conçu ce dessein, a pu produire des causes inférieures qui exécutent son projet sans en savoir les raisons ni les fins, et sans avoir d'idée de ce qu'on appelle ordre, qui est une disposition de parties rangées ensemble d'une manière propre à parvenir à un certain but. Pourquoi Dieu ne pourrait-il pas faire un être immatériel dont il borne la connaissance et le pouvoir d'agir selon son plaisir? Il est nécessaire que l'inventeur d'une machine ait beaucoup d'esprit, mais il n'est pas nécessaire que ceux à qui il la fait faire en sachent le dessein et les raisons. Il suffit qu'ils exécutent ses ordres suivant l'étendue de leurs facultés. La preuve que l'on donne de l'existence de Dieu par l'ordre que l'on voit dans la nature n'est pas appuyée sur cette supposition, que tout ce qui contribue à cet ordre le comprend, mais seulement sur ce que cela ne s'est pu faire sans qu'au moins la cause suprême en ait eu une idée, et l'on démontre par là son existence. Rien, dit-on, ne peut agir en ordre sans en avoir l'idée, ou sans avoir reçu cette faculté d'un être qui a cette idée. Or, si les athées accordent cela, il faudra nécessairement qu'ils reconnaissent un Dieu, et ils ne pourront point rétorquer l'argument. Les défenseurs des natures *plastiques* y donneraient lieu s'ils disaient que Dieu ne s'est point formé d'idée de l'univers avant qu'il fût fait, mais qu'une certaine nature l'a produit sans savoir ce qu'elle faisait. L'ordre du monde, qui serait alors un effet du hasard, ne prouverait point dans cette hypothèse qu'il y a un Dieu; mais il n'en est pas de même lorsqu'on suppose que Dieu, après avoir

conçu l'ordre du monde, a produit des êtres immortels pour l'exécuter sous sa direction.

3° On regarde enfin comme absurde la supposition de ces natures formatrices, qui ne savent ce qu'elles font, et qui font néanmoins les organes des plantes et des animaux. Cette troisième difficulté se réduit à cette proposition : « S'il peut y avoir une nature immatérielle et agissante par elle-même, qui forme en petit, par la faculté qu'elle en a reçue de Dieu, des machines telles que sont les corps des plantes et des animaux, sans néanmoins en avoir d'idée. » Les plasticiens disent que oui, en supposant toujours que celui qui a fait cette nature a en lui-même des idées très-distinctes de ce qu'elle fait. « Mais, continue l'antagoniste, cette nature est donc un pur instrument passif entre les mains de Dieu, ce qui revient à la même chose que de faire Dieu auteur de tout. » On répond que non, parce que, suivant l'hypothèse, c'est une nature agissante par elle-même. Ici se présente l'exemple des bêtes, que les hommes emploient pour faire diverses choses qu'elles ne savent pas qu'elles font, comme des instruments actifs pour exécuter des choses que les hommes ne pourraient pas faire immédiatement, ou par leurs propres forces. Car tout ce que font les hommes dans ces occasions, c'est d'appliquer les bêtes d'une certaine manière à la matière par des cordes, ou autrement, en sorte qu'elles agissent nécessairement d'une certaine façon, et de les obliger de marcher en les piquant ou en les frappant. Ce n'est pourtant pas que M. Cudworth ait prétendu que les natures formatrices soient tout à fait semblables à l'âme des bêtes, puisqu'il ôte tout sentiment à ces natures, au lieu que les bêtes sentent. On ne se sert donc de cet exemple que pour faire voir qu'il y a des instruments actifs, et qui agissent en ordre sans en avoir d'idée, lorsqu'ils sont appliqués aux choses sur lesquelles ils agissent par une intelligence qui sent quel est cet ordre. Il se peut faire, dit-on, que Dieu ait créé, outre les intelligences qui sont au-dessus de la nature humaine, outre les âmes des hommes qui sentent et qui raisonnent, outre les âmes des bêtes qui sentent, et qui font peut-être quelques raisonnements grossiers, il se peut que Dieu ait créé des natures immatérielles qui ne sentent ni ne raisonnent; mais qui ont la force d'agir en un certain ordre, non comme une matière qui

n'agit qu'autant qu'elle est poussée, mais par une activité intérieure, quoique nécessaire : il n'y a rien là de contradictoire, ni d'absurde. On ajoute que cette nature aveugle peut être bornée, en sorte qu'elle agit toujours d'une certaine façon sans pouvoir s'en éloigner.

M. Bayle demandait à ce sujet si Dieu pourrait faire une nature aveugle qui écrivît tout un poëme sans le savoir ; et il prétendait que la machine du corps d'un animal est encore plus difficile à faire sans intelligence. On répondait : 1° Que si l'on avait vu comment les principes des animaux se forment, on pourrait dire si cette formation est plus difficile que la composition d'un poëme, ou que l'action de l'écrire sans le savoir ; mais que comme on ne l'a point vu, personne n'en sait rien. 2° Que Dieu peut tout ce qui n'est pas contradictoire, et qu'il pourrait faire une nature qui agirait sur de la matière dans un certain ordre nécessaire que Dieu aurait conçu, sans que cette nature sût ce qu'elle ferait, en autant de manières et pendant autant de temps que Dieu le voudrait : cette nature donc ne pourrait pas écrire d'elle-même un poëme dont elle n'aurait aucune idée, sans que Dieu en eût réglé les actions d'une certaine manière, dont elle ne sût s'écarter ; mais elle le pourrait dans cette supposition. Dieu ne serait pas pour cela l'auteur immédiat de chacune de ses actions, parce qu'elle agirait d'elle-même ; ainsi Dieu a fait nos âmes en sorte qu'elles souhaitent nécessairement d'être heureuses, sans qu'elles puissent s'en empêcher ; mais ce n'est pas Dieu qui produit chaque souhait en nous.

Ces raisons n'empêchent pas cependant que la supposition de ces natures formatrices ne soit fort inutile. C'est une vraie multiplication d'êtres faite sans nécessité. Les réponses précédentes peuvent peut-être mettre cette opinion à l'abri du reproche d'absurdité et de contradiction, mais je ne crois pas qu'on puisse y faire sentir de grandes utilités. Je sais bien qu'on a voulu s'en servir pour expliquer le premier principe de la fécondité des plantes et des animaux, et pour rendre raison de leur multiplication prodigieuse. Ce sont, dit-on, les natures *plastiques* qui travaillent immédiatement et sans cesse les semences des plantes et des animaux, à mesure que la propagation se fait. Comme elles travaillent sans savoir le succès de leur travail, elles font infiniment plus d'*embryons* qu'il n'en

faut pour la propagation des espèces, et il s'en perd sans comparaison plus qu'il n'y en a qui réussissent. Il semble que si ces ouvrages sortaient immédiatement de la main de Dieu qui sait ce qui doit arriver, le nombre en serait plus réglé et la conservation plus constante; mais il me semble d'un autre côté que l'on met Dieu encore plus en dépense, si je puis m'exprimer ainsi, dans la création de ce nombre infini de natures ouvrières, que dans la perte d'une partie des semences dont on vient de parler.

Quoi qu'il en soit, ceux qui voudront achever d'approfondir cette matière peuvent recourir au *Système intellectuel* de M. Cudworth, et à la *Bibliothèque choisie* de M. Le Clerc, tome II, art. II; tome V, art. IV; tome VI, art. VII; tome VII, art. VII, et tome X, article dernier.

PLATONISME ou PHILOSOPHIE DE PLATON (*Hist. de la philosophie*). De toutes les sectes qui sortirent de l'école de Socrate, aucune n'eut plus d'éclat, ne fut aussi nombreuse, ne se soutint aussi longtemps que le *platonisme*. Ce fut comme une religion que les hommes professèrent depuis son établissement, sans interruption, jusqu'à ces derniers temps. Elle eut un sort commun avec le reste des connaissances humaines; elle parcourut les différentes contrées de l'Asie, de l'Afrique et de l'Europe, y entrant à mesure que la lumière y poignait, et s'en éloignant à mesure que les ténèbres s'y reformaient. On voit Platon marcher d'un pas égal avec Aristote, et partageant l'attention de l'univers. Ce sont deux voix également éclatantes qui se font entendre, l'une dans l'ombre des écoles, l'autre dans l'obscurité des temples. Platon conduit à sa suite l'éloquence, l'enthousiasme, la vertu, l'honnêteté, la décence et les grâces. Aristote a la méthode à sa droite, et le syllogisme à sa gauche: il examine, il divise, il distingue, il dispute, il argumente, tandis que son rival semble prophétiser.

Platon naquit à Ægine : il fut allié par Ariston son père à Codrus, et par sa mère Périctioné, à Solon. Le septième de thargélion de la quatre-vingt-septième olympiade, jour de sa naissance, fut dans la suite un jour de fête pour les philosophes. Ses premières années furent employées aux exercices de la gymnastique, à la pratique de la peinture, et à l'étude de la musique, de l'éloquence et de la poésie dithyrambique, épique

et tragique; mais ayant comparé ses vers avec ceux d'Homère, il les brûla, et se livra tout entier à la philosophie.

On dit qu'Apollon, épris de la beauté de sa mère Périctioné, habita avec elle, et que notre philosophe dut le jour à ce dieu. On dit qu'un spectre se reposa sur elle, et qu'elle conçut cet enfant sans cesser d'être vierge. On dit qu'un jour Ariston et sa femme sacrifiant aux Muses sur le mont Hymette, Périctioné déposa le jeune Platon entre des myrtes, où elle le retrouva environné d'un essaim d'abeilles, dont les unes voltigeaient autour de sa tête, et les autres enduisaient ses lèvres de miel. On dit que Socrate vit en songe un jeune cygne s'échapper de l'autel qu'on avait consacré à l'Amour dans l'Académie, se reposer sur ses genoux, s'élever dans les airs, et attacher, par la douceur de son chant, les oreilles des hommes et des dieux; et que lorsqu'Ariston présenta son fils à Socrate, celui-ci s'écria : *Je reconnais le cygne de mon songe.* Ce sont autant de fictions que des auteurs graves n'ont pas rougi de débiter comme des vérités, et qu'il y aurait peut-être du danger à contredire, si Platon était le fondateur de quelque système religieux adopté.

Il s'attacha, dès sa jeunesse, à Cratyle et à Héraclite. Socrate, sous lequel il étudia pendant huit ans, lui reconnut bientôt ce goût pour le syncrétisme, ou cette espèce de philosophie qui, cherchant à concilier entre elles des opinions opposées, les adultère et les corrompt.

Il n'abandonna point son maître dans la persécution. Il se montra au milieu de ses juges; il entreprit son apologie ; il offrit sa fortune pour qu'il fût sursis à sa condamnation ; mais ceux qui lui avaient fermé la bouche par leurs clameurs lorsqu'il se défendait rejetèrent ses offres, et Socrate but la ciguë.

La mort de Socrate laissa la douleur et la terreur parmi les philosophes. Ils se réfugièrent à Mégare, chez le dialecticien Euclide, où ils attendirent un temps moins orageux. De là Platon passa en Égypte, où il visita les prêtres; en Italie, où il s'initia dans la doctrine de Pythagore ; il vit à Cyrène le géomètre Théodore ; il ne négligea aucun moyen d'augmenter ses connaissances. De retour dans Athènes, il ouvrit son école : il choisit un gymnase environné d'arbres, et situé sur les confins d'un faubourg ; ce lieu s'appelait l'*Académie* ; on lisait à l'en-

trée : οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω, *on n'est point admis ici sans être géomètre.*

L'Académie était voisine du Céramique. Là il y avait des statues de Diane, un temple, et les tombeaux de Thrasybule, de Periclès, de Chabrias, de Phormion, et de ceux qui étaient morts à Marathon, et des monuments de quelques hommes qui avaient bien mérité de la république ; et une statue de l'Amour; et des autels consacrés à Minerve, à Mercure, aux Muses, à Hercule, à Jupiter, surnommé Καταιϐατὸς, à Apollon ; et les trois Grâces ; et l'ombre de quelques platanes antiques. Platon laissa cette partie de son patrimoine en mourant, à tous ceux qui aimeraient le repos, la solitude, la méditation et le silence.

Platon ne manqua pas d'auditeurs ; Speusippe, Xénocrate et Aristote assistèrent à ses leçons. Il forma Hypéride, Lycurgue, Démosthène et Isocrate. La courtisane Lasthénie, de Mantinée, fréquenta l'Académie ; Axiothée, de Phlias, s'y rendait en habit d'homme. Ce fut un concours de personnes de tout âge, de tout état, de tout sexe et de toute contrée. Tant de célébrité ne permit pas à l'envie et à la calomnie de rester assoupies : Xénophon, Antisthène, Diogène, Aristippe, Æschine, Phédon, s'élevèrent contre lui ; et Athénée s'est plu à transmettre à la postérité les imputations odieuses dont on a cherché à flétrir la mémoire de Platon ; mais une ligne de son ouvrage suffit pour faire oublier et ses défauts, s'il en eut, et les reproches de ses ennemis. Il semble qu'il soit plus permis aux grands hommes d'être méchants. Le mal qu'ils commettent passe avec eux ; le bien qui résulte de leurs ouvrages dure éternellement : ils ont affligé leurs parents, leurs amis, leurs concitoyens, leurs contemporains, je le veux ; mais ils continuent d'instruire et d'éclairer l'univers. J'aimerais mieux Bacon, grand auteur et homme de bien ; mais s'il faut opter, je l'aime mieux encore grand homme et fripon, qu'homme de bien et ignoré ; ce qui eût été le mieux pour lui et pour les siens n'est pas le mieux pour moi : c'est un jugement que nous portons malgré nous. Nous lisons Homère, Virgile, Horace, Cicéron, Milton, le Tasse, Corneille, Racine, et ceux qu'un talent extraordinaire a placés sur la même ligne, et nous ne songeons guère à ce qu'ils ont été. Le méchant est sous la terre ; nous n'en avons plus rien à

craindre : ce qui reste après lui de bien subsiste, et nous en jouissons. Voilà des lignes vraies que j'écris à regret ; car il me plairait bien davantage de troubler le grand homme qui vit tranquille sur sa malfaisance, que de l'en consoler par l'oubli que je lui en promets ; mais après tout, cette éponge des siècles fait honneur à l'espèce humaine.

Platon fut un homme de génie, laborieux, continent et sobre, grave dans son discours et dans son maintien, patient, affable ; ceux qui s'offensent de la liberté avec laquelle son *Banquet* est écrit en méconnaissent le but [1] ; et puis il n'est pas moins important, pour juger les mœurs que pour juger les ouvrages, de remonter aux temps, et de se transporter sur les lieux ; nous sommes moins ce qu'il plaît à la nature, qu'au moment où nous naissons.

Il s'appliqua toute sa vie à rendre la jeunesse instruite et vertueuse. Il ne se mêla point des affaires publiques. Ses idées de législation ne cadraient pas avec celles de Dracon et de Solon ; il parlait de l'égalité de fortune et d'autorité qu'il est difficile d'établir, et peut-être impossible de conserver chez un peuple. Les Arcadiens, les Thébains, les Cyrénéens, les Syracusains, les Crétois, les Éléens, les Pyrrhéens, et d'autres qui travaillaient à réformer leurs gouvernements, l'appelèrent ; mais trouvant ici une répugnance invincible à la communauté générale de toutes choses ; là, de la férocité, de l'orgueil, de la suffisance ;

1. Pour bien entendre ceci, il faut se rappeler un beau passage de l'article COMPOSITION EN PEINTURE. C'est là que Diderot développe, avec cette éloquence persuasive qu'il sait si bien employer, une pensée qu'il ne fait ici qu'indiquer d'une manière très-générale, et qui, sans être déplacée dans l'article cité ci-dessus, semble, sous plusieurs rapports, appartenir plus particulièrement encore à celui-ci.

J'ai lu plusieurs fois le *Banquet* de Platon, et surtout le discours d'Alcibiade, qui m'a toujours paru le plus bel endroit de ce dialogue. Mais pour être juste envers tout le monde, je dois dire, à l'honneur de Diderot, qu'il se montre ici plus grand peintre que le vieux philosophe. L'analyse rapide qu'il fait du discours d'Alcibiade, dont il rapproche avec art les traits les plus saillants ; les idées accessoires qu'il y joint ; le but moral et philosophique qu'il suppose, avec beaucoup de vraisemblance, que Platon s'est proposé dans ce dialogue, dont le titre semble au contraire annoncer des images et des détails qui peuvent alarmer la pudeur ; l'intérêt que ce but d'une honnêteté si délicate inspire pour les deux personnages de cette scène, sur lesquels il veut que l'attention du lecteur se porte tout entière ; tout cela réuni rend, à mon sens, la copie supérieure à l'original, et d'un effet plus piquant. (N.)

trop de richesses, trop de puissance, des difficultés de toute espèce, il n'alla point; il se contenta d'envoyer ses disciples. Dion, Pithon et Héraclide, qui avaient puisé dans son école la haine de la tyrannie, en affranchirent, le premier, la Sicile; les deux autres, la Thrace. Il fut aimé de quelques souverains. Les souverains ne rougissaient pas alors d'être philosophes. Il voyagea trois fois en Sicile : la première, pour connaître l'île, et voir la chaudière de l'Etna; la seconde, à la sollicitation de Denys et des pythagoriciens, qui avaient espéré que son éloquence et sa sagesse pourraient beaucoup sur les esprits. Ce fut aussi l'objet de la troisième visite qu'il fit à Denys. De retour dans Athènes, il se livra tout entier aux muses et à la philosophie. Il jouit d'une santé constante et d'une longue vie, récompense de sa frugalité; il mourut âgé de quatre-vingt-un ans, la première de la cent huitième olympiade. Le Perse Mithridate lui éleva une statue; Aristote un autel : on consacra par la solennité le jour de sa naissance, et l'on frappa des monnaies à son effigie. Les siècles qui se sont écoulés n'ont fait qu'accroître l'admiration qu'on avait pour ses ouvrages. Son style est moyen entre la prose et la poésie; il offre des modèles en tout genre d'éloquence : celui qui n'est pas sensible aux charmes de ses dialogues n'a point de goût. Personne n'a su établir le lieu de la scène avec plus de vérité, ni mieux soutenir ses caractères. Il a des moments de l'enthousiasme le plus sublime. Son dialogue de la *Sainteté* est un chef-d'œuvre de finesse; son *Apologie de Socrate* en est un de véritable éloquence. Ce n'est pas à la première lecture qu'on saisit l'art et le but du *Banquet*. Il y a plus à profiter pour un homme de génie dans une page de cet auteur que dans mille volumes de critique. Homère et Platon attendent encore un traducteur digne d'eux : il professa la double doctrine. Il est difficile, dit-il dans le *Timée*, de remonter à l'auteur de cet univers; et il serait dangereux de publier ce qu'on en découvrirait. Il vit que le doute était la base de la véritable science; aussi tous ses dialogues respirent-ils le scepticisme : ils en ressemblent d'autant plus à la conversation; il ne s'ouvrit de ses véritables sentiments qu'à quelques amis. Le sort de son maître l'avait rendu circonspect; il fut partisan, jusqu'à un certain point, du silence pythagorique; il imita les prêtres de l'Égypte, les mortels les plus taciturnes

et les plus cachés. Il est plus occupé à réfuter qu'à prouver; et il échappe presque toujours à la malignité du lecteur, à l'aide d'un grand nombre d'interlocuteurs qui ont alternativement tort et raison. Il appliqua les mathématiques à la philosophie; il tenta de remonter à l'origine des choses; et il se perdit dans ses spéculations : il est souvent obscur; il est peut-être moins à lire pour les choses qu'il dit que pour la manière de les dire; ce n'est pas qu'on ne rencontre chez lui des vérités générales d'une philosophie profonde et vraie. Parle-t-il de l'harmonie générale de l'univers, celui qui en fut l'auteur emprunterait sa langue et ses idées.

De la Philosophie de Platon. Il disait : Le nom de *sage* ne convient qu'à Dieu; celui de *philosophe* suffit à l'homme.

La sagesse a pour objet les choses intelligibles : la science, les choses qui sont relatives à Dieu, et à l'âme quand elle est séparée du corps.

La nature et l'art concourent à former le philosophe.

Il aime la vérité dès son enfance; il a de la mémoire et de la pénétration; il est porté à la tempérance; il se sent du courage.

Les choses sont ou intelligibles ou actives; et la science est ou théorique ou pratique.

Le philosophe qui contemple les intelligibles imite l'Être suprême.

Ce n'est point un être oisif; il agira, si l'occasion s'en présente.

Il saura prescrire des lois, ordonner une republique, apaiser une sédition, amender la vieillesse, instruire la jeunesse.

Il ne néglige ni l'art de parler, ni celui d'arranger ses pensées.

Sa dialectique, aidée de la géométrie, l'élèvera au premier principe, et déchirera le voile qui couvre les yeux des barbares.

Platon dit que la dialectique est l'art de diviser, de définir, d'inférer, et de raisonner ou d'argumenter.

Si l'argumentation est nécessaire, il l'appelle *apodectique*; si elle est probable, *épichérématique*; si imparfaite ou inthimématique, *rhétorique*; si fausse, *sophismatique*.

Si la philosophie contemplative s'occupe des êtres fixes, immobiles, constants, divins, existants par eux-mêmes, et causes

premières des choses, elle prend le nom de *théologie;* si les astres et leurs révolutions, le retour des substances à une seule, la constitution de l'univers sont ses objets, elle prend celui de *philosophie naturelle;* si elle envisage les propriétés de la matière, elle s'appelle *mathématique.*

La philosophie pratique est, ou morale, ou domestique, ou civile; morale, quand elle travaille à l'instruction des mœurs; domestique, à l'économie de la famille; civile, à la conservation de la république.

De la dialectique de Platon. La connaissance de la vérité naît de la sensation, quoiqu'elle n'appartienne point à la sensation, mais à l'esprit; c'est l'esprit qui juge.

L'esprit ou l'entendement a pour objet les choses simples, intelligibles par elles-mêmes, constantes ou qui sont telles qu'on les conçoit; ou les choses sensibles, mais qui échappent à l'organe, ou par leur petitesse, ou par leur mobilité, et qui sont en vicissitude ou inconstantes; il y a science et opinion; science des premières, opinion des secondes.

La sensation est une affection de l'âme conséquente à quelque impression faite sur le corps.

La mémoire est la permanence de la forme reçue dans l'entendement, en conséquence de la sensation.

Si le témoignage de la mémoire se confirme par celui de la sensation, il y a opinion; s'ils se contredisent, il y a erreur.

L'âme humaine est une table de cire où la nature imprime son image; la pensée est l'entretien de l'âme avec elle-même; le discours est l'énonciation extérieure de cet entretien.

L'intelligence est l'acte de l'entendement appliqué aux premiers objets intelligibles.

L'intelligence comprend ou les intelligibles qui lui sont propres et qui étaient en elle, et elle les comprend avant que l'âme fût unie au corps, ou les mêmes objets, mais après son union avec le corps; alors l'intelligence s'appelle *connaissance naturelle.*

Cette connaissance naturelle constitue la réminiscence qu'il ne faut pas confondre avec la mémoire; la mémoire est des choses sensibles; la réminiscence est des intelligibles.

Entre les objets intelligibles, il y en a de premiers, comme les idées; de secondaires, comme les attributs de la matière,

ou les espèces qui n'en peuvent être séparées. Pareillement, entre les objets sensibles, il y en a de premiers, comme la blancheur, et les autres abstraits; de secondaires, comme le blanc, et les autres concrets.

L'entendement ne juge point des objets intelligibles premiers, sans cette raison qui fait la science. C'est, de sa part, un acte simple, une appréhension pure et sans discours. Le jugement des objets intelligibles secondaires suppose la même raison et le même acte, mais moins simple; et il y a intelligence.

Le sens ne juge point des objets sensibles premiers ou secondaires, sans cette raison qui fait l'opinion. Le jugement des concrets la suppose ainsi que le jugement des abstraits; mais il y a sensation.

On est à ce qu'il y a de vrai et de faux, dans la spéculation; à ce qu'il y a de propre et d'étranger aux actions, dans la pratique.

C'est la raison innée du beau et du bon qui rend le jugement pratique; cette raison innée est comme une règle dont nous faisons constamment l'application pendant la vie.

Le dialecticien s'occupera d'abord de l'essence de la chose, ensuite de ses accidents.

Il commencera par définir, diviser, résoudre, puis il inférera et raisonnera.

Qu'est-ce que la division? c'est la distribution d'un genre en espèces, d'un tout en parties, d'accidents en sujets, de sujets en accidents. On ne parvient à la notion de l'essence que par ce moyen.

Qu'est-ce que la définition? comment se fait-elle? En partant du genre, passant à la différence la plus prochaine, et descendant de là à l'espèce.

Il y a trois sortes de résolutions : l'une, qui remonte des sensibles aux intelligibles; une seconde, qui procède par voie de démonstration; une troisième, par voie de supposition.

Il faut que l'orateur connaisse l'homme, les différences de l'espèce humaine, les formes diverses de l'énonciation, les motifs de persuasion, et les avantages des circonstances : c'est là ce qui constitue l'art de bien dire.

Il ne faut pas ignorer la manière dont le sophisme prend le caractère de la vérité.

La connaissance des mots et la raison de la dénomination ou l'étymologie ne sont pas étrangères à la dialectique.

De la philosophie contemplative de Platon, et premièrement de sa théologie. Il ne se fait rien de rien. Il y a deux causes des choses : l'une, dont elles sont; l'autre, par laquelle elles sont. Celle-ci est Dieu; l'autre est la matière. Dieu et la matière sont éternels, et également indépendants, quant à leur essence, à leur existence.

La matière est infinie en étendue et en durée.

La matière n'est point un corps, mais tous les corps sont d'elle.

Il y a dans la matière une force aveugle, brute, nécessaire, innée, qui la meut témérairement, et dont elle ne peut être entièrement dépouillée. C'est un obstacle que Dieu même n'a pu surmonter. C'est la raison pour laquelle il n'a pas fait ce que l'on conçoit de mieux. De là tous les défauts et tous les maux. Le mal est nécessaire; il y en a le moins qu'il est possible.

Dieu est un principe de bonté opposé à la méchanceté de la matière. C'est la cause par laquelle tout est; c'est la source des êtres existants par eux-mêmes, spirituels et parfaits; c'est le principe premier; c'est le grand ouvrier; c'est l'ordinateur universel.

Il est difficile à l'entendement de s'élever jusqu'à lui. Il est dangereux à l'homme de divulguer ce qu'il en a conçu.

On peut démontrer évidemment son existence et ses attributs.

Elle se manifeste à celui qui s'interroge lui-même, et à celui qui jette quelques regards attentifs sur l'univers.

Dieu est une raison incorporelle qu'on ne saisit que par la pensée.

Il est libre, il est puissant, il est sage; il dispose de la matière autant que l'essence de celle-ci le permet.

Il est bon; un être bon est inaccessible à l'envie. Il a donc voulu que tout fût bon, qu'il n'y eût de mal que celui qu'il ne pouvait empêcher.

Qu'est-ce qui l'a dirigé dans l'ordination du monde? Un exemplaire éternel qui était en lui, qui y est, et qui ne change point.

Cet exemplaire éternel, cette raison première des choses,

cette intelligence contient en elle les exemplaires, les raisons et les causes de toutes les autres : ces exemplaires sont éternels par eux-mêmes, immanents; et les modèles de l'essence des choses passagères et changeantes.

Lorsque Dieu informa la matière, lorsqu'il voulut que le monde fût, il y plaça une âme.

Il y a des dieux incréés: il y en a de produits.

Ceux-ci ne sont, par leur nature, ni éternels, ni immortels, ni indissolubles; mais ils durent et dureront toujours par un acte de la volonté divine, qui les conserve et qui les conservera.

Il y a des démons dont la nature est moyenne entre celle des dieux et de l'homme.

Ils transmettent ce qui est de Dieu à l'homme; et ce qui est de l'homme à Dieu. Ils portent nos prières et nos sacrifices en haut; ils descendent en bas les grâces et les inspirations.

L'Être éternel, les dieux au-dessous de lui, mais éternels comme lui; les animaux, les êtres matériels, la matière, le destin; voilà la chaîne universelle.

De la physique de Platon. Rien ne se fait sans cause. L'ouvrier a en soi le modèle de son ouvrage; il a les yeux sur ce modèle en travaillant; il en réalise l'idée.

Puisque le monde est, il est par quelque principe.

C'est un grand automate.

Il est un, parce qu'il est tout.

Il est corporel, visible et tangible; mais on ne voit rien sans feu ; on ne touche point sans solidité ; il n'y a point de solidité sans terre: Dieu produisit donc d'abord le feu et la terre: ensuite l'eau qui servit de moyen d'union entre la terre et le feu.

Puis, il anima la masse.

L'âme ordonna, la masse obéit; la masse fut sensible. L'âme diffuse échappa aux sens : on ne la conçut que par son action.

Il voulut que l'âme du monde fût éternelle, que la masse du monde fût éternelle, que le composé de l'âme et de la masse fût éternel. Mais comment attacha-t-il l'éternité à un tout produit et répugnant par sa nature à cet attribut? Ce fut par une image mobile de la durée, que nous appelons le temps. Il tira cette image de l'éternité qui est une, et il en revêtit le monde.

Les corps ont de la profondeur; la profondeur est composée

de plans ; les plans se résolvent tous en triangle : les éléments sont donc triangulaires.

La plus solide des figures, c'est le cube. La terre est cubique, le feu est pyramidal, l'air est en octaèdre, l'eau est en icosaèdre.

Les figures, les nombres, les mouvements, les puissances furent coordonnés de la manière la plus convenable à la nature de la matière.

Le mouvement est un : il appartient à la grande intelligence ; il se distribue en sept espèces.

Le mouvement, ou la révolution circulaire du monde, est un effet de la présence du mouvement en tout et partout.

Le monde a ses périodes. A la consommation de ces périodes, il revient à son état d'origine, et la grande année recommence.

La lune, le soleil et le reste des astres, ont été formés pour éclairer la terre et mesurer la durée.

L'orbe au dessus de la terre est celui de la lune ; l'orbe au-dessus de la lune est celui du soleil.

Un orbe général les emporte tous d'un commun mouvement, tandis qu'ils se meuvent chacun en des sens contraires au mouvement général.

Cette terre qui nous nourrit est suspendue par le pôle; c'est le séjour de la lumière et des ténèbres; c'est la plus ancienne des divinités produites dans la profondeur du ciel.

La cause première abandonna la production des animaux aux dieux subalternes. Ils imitèrent sa vertu génératrice : elle avait engendré les dieux; les dieux engendrèrent les animaux.

De là, Platon descend à la formation des autres corps.

De l'âme selon Platon ou de sa psychologie. Dieu ayant abandonné la formation de l'homme aux dieux subalternes, il versa dans la masse générale ce germe immortel, divin, qui devait en être extrait, et anima l'être destiné à connaître la justice, et à offrir des sacrifices.

Ce germe fut infecté par son union avec la matière. De là, l'origine du mal moral, les passions, les vices, les vertus, la douleur, les châtiments, les peines et les récompenses à venir.

L'âme a trois parties différentes, et chacune de ses parties a son séjour : une partie incorruptible, placée dans la tête;

une partie concupiscente, placée dans le cœur ; une partie animale, placée entre le diaphragme et l'ombilic. Celle-ci préside aux fonctions animales ; la précédente, aux passions ; la supérieure, à la raison.

L'âme est immortelle. Elle est le principe du mouvement : elle se meut, et meut le reste. Elle est l'élément de la vie ; elle s'occupe des choses permanentes, éternelles, immortelles, analogues à sa nature : elle se rappelle les connaissances qu'elle avait avant que d'être unie au corps.

Avant que de les enfermer dans ce sépulcre, il a dit que, si elles obéissaient fidèlement aux lois de la nécessité et du destin auxquelles il les soumettait, elles seraient un jour récompensées d'un bonheur sans fin.

Voyez ce qu'il dit de la formation du corps dans le dialogue que nous avons déjà cité.

Platon regardait les mathématiques comme la science la plus propre à accoutumer l'homme aux généralités et aux abstractions, et à l'élever des choses sensibles aux choses intelligibles.

Il s'en manquait beaucoup qu'il méprisât l'astronomie et la musique ; mais la perfection de l'entendement et la pratique de la vertu étaient toujours le dernier terme auquel il les rapportait. Ce fut un théosophe par excellence. *Voy.* l'article THÉOSOPHES.

De la philosophie pratique de Platon, et premièrement de sa morale. Dieu est le souverain bien.

La connaissance et l'imitation du souverain bien est la plus grande félicité de l'homme.

Ce n'est que par l'âme que l'homme peut acquérir quelque similitude avec Dieu.

La beauté, la santé, la force, les richesses, les dignités ne sont des biens que par l'usage qu'on en fait : ils rendent mauvais ceux qui en abusent.

La nature a doué de certaines qualités sublimes ceux qu'elle a destinés à la condition de philosophe. Ils seront un our assis à la table des dieux ; c'est là qu'ils connaîtront la vérité, et qu'ils riront de la folie de ceux qui se laissent jouer par des simulacres.

Il n'y a de bon que ce qui est honnête.

Il faut préférer à tout la vertu, parce que c'est une chose divine : elle ne s'apprend point ; Dieu la donne.

Celui qui sait être vertueux sait être heureux au milieu de l'ignominie, dans l'exil, malgré la mort et ses terreurs.

Donnez tout à l'homme, excepté la vertu, vous n'aurez rien fait pour son bonheur.

Il n'y a qu'un grand précepte : c'est de s'assimiler à Dieu.

On s'assimile à Dieu par degrés ; et le premier, c'est d'imiter les bons génies, et d'avoir leur prudence, leur justice et leur tempérance.

Il faut bien connaître la nature de l'homme et sa condition, et regarder le corps comme une prison, dont l'âme tirée par la mort passera à la connaissance de la nature essentielle et vraie, si l'homme a été heureusement né, s'il a reçu une éducation, des mœurs, des sentiments conformes à la loi générale, et s'il a pratiqué les maximes de la sagesse.

L'effet nécessaire de ces qualités sera de le séparer des choses humaines et sensibles, et de l'attacher à la contemplation des intelligibles.

Voilà la préparation au bonheur : on y est initié par les mathématiques.

Les pas suivants consistent à dompter ses passions, et à s'accoutumer à la tâche du philosophe, ou l'exercice de la vertu.

La vertu est la meilleure et la plus parfaite affection de l'âme, qu'elle embellit, et où elle assied la constance et la fermeté, avec l'amour de la vérité dans la conduite et les discours, seul ou avec les autres.

Chaque vertu a sa partie de l'âme à laquelle elle préside ; la prudence préside à la partie qui raisonne ; la force, à la partie qui s'irrite ; la tempérance, à la partie qui désire.

La prudence est la connaissance des biens, des maux et des choses qui tiennent le milieu ; la force est l'observation légitime d'un décret doux ou pénible ; la tempérance est l'assujettissement des passions à la raison. La justice est une harmonie particulière de ces trois vertus, en conséquence de laquelle chaque partie de l'âme s'occupe de ce qui lui est propre, de la manière la plus conforme à la dignité de son origine : la raison commande, et le reste obéit.

Les vertus sont tellement enchaînées entre elles, qu'on ne peut les séparer : celui qui pèche est déraisonnable, imprudent et ignorant. Il est impossible que l'homme soit en même temps prudent, intempérant et pusillanime.

Les vertus sont parfaites; elles ne s'augmentent et ne se diminuent point : c'est le caractère du vice.

La passion est un mouvement aveugle de l'âme frappée d'un objet bon ou mauvais.

Les passions ne sont pas de la partie raisonnable : aussi naissent-elles et passent-elles malgré nous.

Il y a des passions sauvages et féroces ; il y en a de douces.

La volupté, la douleur, la colère, la commisération, sont du nombre de ces dernières ; elles sont de la nature de l'homme ; elles ne commencent à être vicieuses qu'en devenant excessives.

Les passions sauvages et féroces ne sont pas dans la nature ; elles naissent de quelque dépravation particulière. Telle est la misanthropie.

Dieu nous a rendus capables de plaisir et de peine.

Il y a des peines de corps, des peines d'âme, des peines injustes, des peines outrées, des peines raisonnables, des peines mesurées, des peines contraires au bien, et d'autres qui lui sont conformes.

L'amitié est une bienveillance réciproque, qui rend deux êtres également soigneux l'un du bonheur de l'autre; égalité qui s'établit et se conserve par la conformité des mœurs.

L'amour est une espèce d'amitié.

Il y a trois sortes d'amour : un amour honteux et brutal, qui n'a d'objet que la volupté corporelle ; un amour honnête et céleste, qui ne regarde qu'aux qualités de l'âme ; un amour moyen, qui se propose la jouissance de la beauté de l'âme et du corps.

De la politique de Platon. Les fonctions des citoyens dans la république, semblables à celles des membres du corps, se réduiront à la garder, à la défendre et à la servir. Les gardiens de la république veillent et commandent ; ses défenseurs prennent les armes et se battent ; ses serviteurs sont répandus dans toutes les autres professions.

La république la plus heureuse est celle où le souverain philosophe connaît le premier bien.

Les hommes vivront misérables tant que les philosophes ne règneront pas, ou que ceux qui règnent, privés d'une sorte d'inspiration divine, ne seront pas philosophes.

La république peut prendre cinq formes différentes : l'aristocratie, où un petit nombre de nobles commande; la timocratie, où l'on obéit à des ambitieux; la démocratie, où le peuple exerce la souveraineté; l'oligarchie, où elle est confiée à quelques-uns; la tyrannie ou l'administration d'un seul, la plus mauvaise de toutes.

Si l'administration pèche, il faut la corriger; c'est l'usage d'un nombre d'hommes de tout âge et de toute condition, dont les différents intérêts se balanceront.

L'usage commun des femmes ne peut avoir lieu que dans une république parfaite.

La vertu de l'homme politique consiste à diriger ses pensées et ses actions au bonheur de la république.

Des successeurs de Platon. Ceux qui succédèrent à Platon ne professèrent point tous rigoureusement sa doctrine. Sa philosophie souffrit différentes altérations, qui distinguèrent l'Académie en ancienne, moyenne, nouvelle et dernière. L'ancienne fut de vrais *platoniciens*, au nombre desquels on compte Speusippe, Xénocrate, Polémon, Cratès et Crantor. La moyenne, de ceux qui retinrent ses idées, mais qui élevèrent la question de l'imbécillité de l'entendement humain, et de l'incertitude de nos connaissances, parmi lesquels on nomme Arcésilaüs, Lacyde, Évandre et Égésine. La nouvelle, qui fut fondée par Carnéade et Clitomaque, et qui se divisa dans la suite en quatrième et cinquième; celle-ci sous Philon et Charmide, celle-là sous Antiochus[1].

De l'Académie première ou ancienne, ou des vrais platoniciens.

De Speusippe. Ce philosophe occupa la chaire de Platon, son oncle; ce fut un homme d'un caractère doux ; il prit plus de goût pour Lasthénie et pour Axiothée, ses disciples, qu'il ne convenait à un philosophe valétudinaire. Un jour qu'on le portait à l'Académie sur un brancard, il rencontra Diogène, qui ne répondit à son salut qu'en lui reprochant la honte de vivre

1. Voyez, sur ces cinq différentes académies, l'article ACADÉMICIENS (PHILOSOPHIE DES), *Encyclopédie méthodique, Dictionnaire de la philosophie ancienne et moderne*, tome I[er], depuis la page 19 jusqu'à la page 132. (N.)

dans l'état misérable où il était. Frappé de paralysie, il se nomma pour successeur Xénocrate. On dit qu'il mourut entre les bras d'une femme. Il exigea un tribut de ses auditeurs. Il aima l'argent. Il avait composé des poëmes ; on les lui faisait réciter en le payant, quoiqu'ils fussent peu conformes aux bonnes mœurs. Au reste on peut rabattre de ces imputations odieuses, qui n'ont d'autres garants que le témoignage de Denys de Syracuse, qui avait haï, persécuté et calomnié Platon, et qui, peut-être, n'en usa pas avec plus d'équité pour Speusippe, parent de Platon, ennemi de la tyrannie, et ami de Dion, que les terreurs de Denys tenaient en exil. Aristote acheta les ouvrages de Speusippe trois talents, somme exorbitante, mais proportionnée apparemment au mérite qu'il y attachait, ou à la haine qu'il portait au *platonisme*, sorte de philosophie qu'il avait projeté d'éteindre à quelque prix et par quelque moyen que ce fût. Speusippe s'occupa à remarquer ce que les sciences avaient de commun, à les rapprocher, et à les éclairer les unes par les autres. Il marcha sur les traces de Pythagore ; il distingua les objets en sensibles et en intellectuels ; et il comparait les sens aux doigts expérimentés d'une joueuse de flûte. Du reste, il pensa sur le bonheur, sur la vérité, sur la vertu et la république, comme Platon, dont il différa moins par les idées que par l'expression.

Xénocrate naquit dans le cours de la xcxv[e] olympiade ; il eut l'intelligence lente et pesante. Platon le comparait à un âne paresseux qui avait besoin d'éperons ; et Aristote, à un cheval fougueux à qui il fallait un mors[1]. Il avait les mœurs dures, l'extérieur rebutant ; et son maître lui répétait sans cesse de sacrifier aux Grâces. Il se comparait lui-même à un vase dont le cou était étroit, qui recevait difficilement, mais qui retenait bien. Il montra bien à la cour de Denys qu'il était capable d'attachement et de reconnaissance, en disant avec hardiesse au tyran, qu'on ne disposait point de la tête de Platon, sans avoir auparavant disposé de celle de Xénocrate.

Il se conforma rigoureusement à la discipline et à la doctrine de l'Académie ; il représenta Platon par la pureté de ses mœurs et la gravité de son maintien et de ses discours. Telle

1. Voir page 245, ligne 25.

fut l'opinion qu'on eut de sa véracité, qu'appelé en témoignage, les juges le dispensèrent du serment. Envoyé en ambassade à Philippe de Macédoine, les présents de ce souverain ne le tentèrent point ; et il refusa constamment de conférer avec lui secrètement. Il servait utilement sa patrie en d'autres circonstances non moins importantes, sans qu'il en coûtât rien à son intégrité. Il remit à Alexandre la plus grande partie des cinquante talents qu'il lui fit offrir ; il n'est pas surprenant, après ces marques de désintéressement, qu'il fût pauvre, et qu'il ne se trouvât pas en état de payer le tribut qu'on exigeait dans Athènes de ceux qui voyageaient ; mais il l'est beaucoup que, faute de paiement, ces Athéniens, dont il avait si bien mérité l'estime, l'aient vendu ; et qu'il n'ait été rendu à sa patrie que par la bienfaisance de Démétrius de Phalère, qui le racheta. Phryné, qui avait fait gageure avec quelques jeunes libertins qu'elle le corromprait, eût perdu la haute opinion de ses charmes, le préjugé qu'elle avait conçu de la faiblesse de Xénocrate, et la somme qu'elle avait déposée ; mais elle retira son argent, en disant qu'elle s'était engagée à émouvoir un homme, mais non une statue. Il fallait que celui qui résistait à Phryné fût ou passât pour impuissant. On crut de Xénocrate qu'il s'était assuré de lui-même en se détachant des organes destinés à la volupté, longtemps avant que de passer la nuit à côté de la célèbre courtisane. Les enfants même le respectaient dans les rues, et sa présence suspendait leurs jeux. Ce fut un homme silencieux. Il disait qu'il s'était quelquefois repenti d'avoir parlé, jamais de s'être tu. Il se distingua par sa clémence, par sa sobriété, et toutes les vertus qui caractérisent l'homme de bien et le philosophe. Il vécut de longues années sans aucun reproche. Il éloigna de son école, comme un vase sans ses anses, celui qui ignorait la géométrie, l'astronomie et la musique. Il définit la rhétorique comme Platon. Il divisa la philosophie en logique, physique et morale. Il prétendit qu'il fallait commencer la dialectique par le traité des mots. Il distingua les objets en sensibles, intelligibles et composés ; et la connaissance, en science, sensation et opinion. Il rapporta sa doctrine des dieux à celle des nombres, à la monade ou l'unité, qu'il appela *Dieu ;* au nombre deux, dont il fit une divinité femelle ; et à l'impair, qui fut Jupiter. Il admit

des puissances subalternes, telles que le ciel et les astres; et des démons diffus dans toute la masse de l'univers, et adorés parmi les hommes sous les noms de Junon, de Neptune, de Pluton et de Cérès. Selon lui, l'âme qui se meut d'elle-même fut un nombre. Il imagina trois denses différents; il composa les étoiles et le soleil de feu, et d'un premier dense; la lune, d'un air particulier, et d'un second dense; et la terre, d'air et d'eau, et d'un troisième dense. L'âme ne fut susceptible ni de densité, ni de rareté. Il disait: Tout ce qui est, est ou bien, ou mal, ou indifférent; la vertu est préférable à la vie, le plus grand des biens, etc. Il mourut âgé de quatre-vingt-deux ou quatre-vingt-quatre ans.

Polémon fut un de ces agréables débauchés dont la ville d'Athènes fourmillait. Un jour qu'il sortait au lever du soleil de chez une courtisane avec laquelle il avait passé la nuit, ivre d'amour et de vin, les cheveux épars, les pieds chancelants, ses vêtements en désordre, la poitrine nue, ses brodequins tombants et à moitié détachés, une couronne en lambeaux, et placée irrégulièrement sur sa tête, il aperçut la porte de l'école de Xénocrate ouverte: il entra; il s'assit; il plaisanta le philosophe et ses disciples. Les idées qu'on avait là du bonheur cadraient peu avec celles d'un jeune homme qui aurait donné sa vie pour un verre de vin de Chio et un baiser de sa maîtresse. Xénocrate ne se déconcerta point; il quitta le sujet dont il entretenait ses auditeurs, et se mit à parler de la modestie et de la tempérance. D'abord la gravité du philosophe abattit un peu la pétulance du jeune libertin; bientôt elle le rendit attentif. Polémon se tut, écouta, fut touché, rougit de son état, et on le vit, à mesure que le philosophe parlait, embarrassé, se baisser furtivement, rajuster son brodequin, ramener ses bras nus sous son manteau, et jeter loin de lui sa couronne. Depuis ce moment, il professa la vie la plus austère; il s'interdit l'usage du vin; il s'exerça à la fermeté; et il y réussit au point que, mordu à la jambe par un chien enragé, il conserva sa tranquillité au milieu d'une foule de personnes que cet accident avait rassemblées, et qui en étaient frappées de terreur. Il aima la solitude autant qu'il avait aimé la dissipation. Il se retira dans un petit jardin; et ses disciples se bâtirent des chaumières autour de la sienne. Il fut chéri de son maître et de ses dis-

ciples et honoré de ses concitoyens. Il forma Crantor, Cratès le stoïcien, Zénon et Arcésilaüs. Sa philosophie fut pratique. « Il faut plus agir, disait-il, que spéculer; vivre selon la nature; imiter Dieu; étudier l'harmonie de l'univers et l'introduire dans sa conduite. » Il mourut de phthisie, dans un âge fort avancé.

Cratès l'Athénien succéda à Polémon, son maître et son ami. Jamais deux jeunes hommes ne furent unis d'un lien plus solide et plus doux que ceux-ci. Ils eurent les mêmes goûts, les mêmes amusements, les mêmes études, les mêmes exercices, les mêmes sentiments, les mêmes vertus, les mêmes mœurs, et quand ils moururent, ils furent enfermés dans un même tombeau. Cratès écrivit de la philosophie, composa des pièces de théâtre, et laissa des harangues. Arcésilaüs et Bion le Borysthénite se distinguèrent dans son école. Il y eut plusieurs philosophes de son nom, avec lesquels il ne faut pas le confondre.

Crantor occupa l'Académie après Polémon. Il fut philosophe et poëte dramatique. Son ouvrage *de Luctu* eut beaucoup de réputation. Cicéron nous en a transmis les idées principales dans son livre *de la Consolation*. Sa doctrine ne différa guère de celle de Platon. Il disait : « La vie de l'homme est un long tissu de misères, que nous nous faisons à nous-mêmes ou auxquelles la nature nous a condamnés. La santé, la volupté et les richesses sont des biens, mais d'un prix fort différent. L'absence de la douleur est un avantage qui coûte bien cher : on ne l'obtient que de la férocité de l'âme ou de la stupeur du corps. » L'Académie ancienne ou première finit à Crantor.

De l'Académie moyenne. Arcésilaüs ou *Arcésilas* en est le fondateur. Il naquit la première année de la CXVI[me] olympiade; il apprit les mathématiques sous Autolique, la musique sous Xante, la géométrie sous Hypponique, l'art oratoire et la poésie sous différents maîtres, enfin, la philosophie dans l'école de Théophraste, qu'il quitta pour entendre Aristote, qu'il quitta pour entendre Polémon. Il professa dans l'Académie, après la mort de Crantor. Ce fut un homme éloquent et persuasif. Il ménageait peu le vice dans ses disciples; cependant il en eut beaucoup. Il les aima; il les secourut dans le besoin. Sa philosophie ne fut pas austère. Il ne se cacha point de son goût pour les courtisanes Théodorie et Philète. On lui reproche aussi le

vin et les beaux garçons[1]. A en juger par la constance qu'il montra dans les douleurs de la goutte, il ne paraît pas que la volupté eût amolli son courage. Il vécut loin des affaires publiques, renfermé dans son école. On lui fait un crime de ses liaisons avec Hiéroclès. Il mourut en délire, âgé de soixante-quinze ans. Il excita la jalousie de Zénon, d'Hiéronymus le péripatéticien et d'Épicure. La philosophie académique changea de face sous Arcésilas. Pour se former quelque idée de cette révolution, il faut se rappeler :

I. Que les Académiciens n'admettaient aucune science certaine des choses sensibles ou de la matière, être qui est dans un flux et un changement perpétuel; d'où ils inféraient la modestie dans les assertions, les précautions contre les préjugés, l'examen, la patience et le doute.

II. Qu'ils avaient la double doctrine, l'ésotérique et l'exotérique; qu'ils combattaient les opinions des autres philosophes dans leurs leçons publiques, mais qu'ils n'exposaient leurs propres sentiments que dans le particulier.

III. Qu'au temps où Socrate parut, Athènes était infectée de sophistes; et que Socrate ne trouva pas de meilleur moyen de détromper ses concitoyens de ces hommes vains, que d'affecter l'ignorance et le doute; que de les interroger sur ce qu'il savait mieux qu'eux; que de les embarrasser; et que de les couvrir de ridicule.

IV. Que ce doute affecté de Socrate devint, dans quelques-uns de ses disciples, le germe d'un doute réel sur les sens, sur la conscience et sur l'expérience, trois témoignages auxquels Socrate en appelait sans cesse.

V. Qu'il en résulta une sorte de philosophie incommode, inquisitive, épineuse, qui fut enseignée principalement dans les écoles dialectiques, mégariques et érétriaques, où la fureur de disputer pour et contre subsista très-longtemps.

VI. Que Platon, homme d'un goût sain, d'un grand jugement, d'un génie élevé et profond, sentit bientôt la frivolité de ces disputes scolastiques, se tourna vers des objets plus impor-

1. Sur cette atroce calomnie, que Diderot ne rapporte ici qu'en qualité d'historien, voyez ce que nous avons dit dans l'article Académiciens (Philosophie des), *Encyclopédie méthodique*, *Dictionnaire de la philosophie ancienne et moderne*, tome premier, depuis la page 29, seconde colonne, jusqu'à la page 40. (N.)

tants, et songea à rappeler dans l'usage de la raison une sorte de sobriété, distinguant entre les objets de nos réflexions ceux qu'il nous était permis de bien connaître, et ceux sur lesquels nous ne pouvions jamais qu'opiner.

VII. Qu'au temps d'Arcésilas, de Xénocrate et d'Aristote, il s'éleva une école nouvelle où l'on combattait tous les systèmes connus, et où on élevait sur leurs débris la doctrine de la faiblesse absolue de l'entendement humain, et de l'incertitude générale de toutes nos connaissances.

VIII. Qu'au milieu de cette foule de sectes opposées, la *philosophie de Platon* commença à souffrir quelque altération; que le silence sur la doctrine ésotérique avait été mal gardé; que ce qu'on en avait laissé transpirer était brouillé et confus dans les esprits; et qu'on pensa qu'il fallait plutôt désapprendre ceux qui étaient mal instruits que d'instruire ceux qu'on ne trouverait peut-être pas assez dociles.

Voilà ce qui détermina Arcésilas à revenir à la méthode de Socrate, l'ignorance affectée, l'ironie et le doute. Socrate l'avait employée contre les sophistes. Arcésilas l'employa contre les semi-philosophes, platoniciens ou autres. Il dit donc :

Principes de la philosophie d'Arcésilas. — On ne peut rien savoir, si ce n'est la chose que Socrate s'était réservée, c'est qu'on ne sait rien; encore cette chose-là même est-elle incertaine.

Tout est caché à l'homme; il ne voit rien; il ne conçoit rien. Il ne faut donc ni s'attacher à aucune école, ni professer aucun système, ni rien affirmer; mais se contenir et se garantir de cette témérité courante, avec laquelle on assure les choses les plus inconnues, on débite comme des vérités les choses les plus fausses.

Il n'y a rien de plus honteux, dans un être qui a de la raison, que d'assurer et d'approuver avant d'avoir entendu et compris.

Un philosophe peut s'élever contre tous les auteurs et combattre leurs opinions par des raisons au moins aussi fortes que celles qu'ils avancent en preuves.

Le sens est trompeur. La raison ne mérite pas qu'on la croie.

Le doute est très-raisonnable, quant aux questions de la

philosophie; mais il ne faut pas l'étendre aux choses de la vie.

D'où l'on voit qu'un Académicien de l'Académie moyenne ou un sceptique diffèrent très-peu; qu'il n'y a pas un cheveu de différence entre le système de Pyrrhon et celui d'Arcésilas; qu'Arcésilas ne permettait pas qu'on appliquât ses principes à la justice, au bien, au mal, aux mœurs et à la société; mais qu'il les regardait seulement comme des instruments très-incommodes pour l'orgueil dogmatique des sophistes de son temps[1].

Lacyde de Cyrène embrassa la doctrine d'Arcésilas. Il était établi dans les jardins de l'Académie, la quatrième année de la CXXXIV^me olympiade; il y professa pendant vingt-cinq ans. Il eut peu de disciples. On l'abandonna pour suivre Épicure. On préféra le philosophe qui prêchait la volupté de l'âme et des sens à celui qui décriait la lumière de l'une et le témoignage des autres; et puis, il n'avait ni cette éloquence, ni cette subtilité, ni cette vigueur avec laquelle Arcésilas avait porté le trouble parmi les dialectiques, les stoïciens et les dogmatiques. Lacyde céda sa place à ses deux disciples, Télècle et Évandre. Évandre eut pour successeur Égésine de Pergame; et celui-ci, Carnéade, qui fut le chef de l'Académie nouvelle.

De l'Académie nouvelle, ou troisième, quatrième et cinquième. Les Athéniens furent un peuple folâtre, où les poëtes ne perdirent aucune occasion de jeter du ridicule sur les philosophes, où les philosophes s'occupaient à faire sortir l'ignorance des poëtes, et à les rendre méprisables; et où le reste de la nation les prenait les uns et les autres au mot, et s'en amusait; de là, cette multitude de mauvais contes qu'Athénée et Diogène de Laërce, et ceux qui ont écrit avant et après eux l'histoire littéraire de la Grèce, nous ont transmis. Il faut convenir qu'une philosophie qui ravalait l'homme au-dessous de la bête, en le dépouillant de tous les moyens de connaître la vérité, était un sujet excellent de plaisanterie pour des gens oisifs et méchants.

Carnéade naquit la troisième année de la CXLI^me olympiade. Il étudia la dialectique sous le stoïcien Diogène; aussi disait-il quelquefois dans la dispute : Ou je vous tiens, ou Diogène me rendra mon argent. Il fut un de ceux que les Athéniens envoyè-

1. Voyez, sur tout ceci, l'article ACADÉMICIENS (PHILOSOPHIE DES), *Encyclopédie méthodique, Dictionnaire de la philosophie ancienne et moderne*, tome premier, depuis la page 21 jusqu'à la page 42 (N.)

rent à Rome à l'occasion du sac d'Orope. Son éloquence était rapide et violente; celle de Critolaüs, solide et forte; celle de Diogène, sobre et modeste. Ces trois hommes parlèrent devant les Romains, et les étonnèrent. Carnéade disputa de la justice pour et contre, en présence de Galba et de Caton le censeur; et Cicéron dit, des raisons que Carnéade opposa à la notion du juste et de l'injuste, qu'il n'ose se promettre de les détruire, trop heureux s'il parvient à les émousser, et à rassurer les lois et l'administration publique, dont le philosophe grec a ébranlé les fondements. Quoi qu'il en soit, Carnéade fut un imprudent. Son sujet était mal choisi; et il n'était pas à présumer que les graves magistrats romains supportassent un art qui rendait problématiques les vérités les plus importantes. Comment Caton le censeur eut-il la patience d'écouter celui qui accusait de fausseté la mesure intérieure des actions? Ce Carnéade fut un homme terrible[1].

Il réunit en même temps la subtilité, la force, la rapidité, l'abondance, la science, la profondeur; en un mot, toutes les qualités avec lesquelles on dispose d'un auditeur. Ses principes différèrent peu de ceux d'Arcésilas. Selon lui :

Nous n'avons aucun moyen incontestable de reconnaître la vérité, ni la raison, ni les sens, ni l'imagination; il n'y a rien, ni en nous, ni hors de nous, qui ne nous trompe.

Il n'y a aucun objet qui affecte deux hommes de la même manière, ou le même homme en deux moments différents.

Aucun caractère absolu de vérité, ni relatif à l'objet, ni relatif à l'affection.

Comment s'en rapporter à une qualité aussi inconstante que l'imagination?

Point d'imagination sans la sensation; point de raison sans l'imagination. Mais si le sens trompe, si l'imagination est infidèle, ou s'ils disent vrai, et qu'il n'y ait aucun moyen certain de s'assurer des cas où ils ne trompent pas, que penser de la raison?

Tous les axiomes de Carnéade se réduisent à décrier la mémoire, l'imagination, les sens et la raison.

1. Voyez, sur la dialectique et l'éloquence de Carnéade, l'article ACADÉMICIENS (PHILOSOPHIE DES), dans l'*Encyclopédie méthodique, Dictionnaire de la philosophie ancienne et moderne*, tome Ier, depuis la page 42 jusqu'à la page 115. (N.)

D'où il s'ensuit que la doctrine de l'Académie moyenne fut à peu près la même que celle de l'Académie nouvelle.

Et que l'Académie différait du Pyrrhonisme en ce qu'elle laissait au philosophe la vraisemblance et l'opinion. L'Académicien disait : *videre mihi videor*, et le Pyrrhonien, *nihil videre mihi videor*.

Carnéade ne reconnaissait point l'existence des dieux ; mais il soutenait, contre les stoïciens, que tout ce qu'ils en débitaient était vague et incertain.

Il raisonnait de la même manière sur le destin. Il démontrait qu'il y a des choses en notre puissance ; d'où il concluait la fausseté de la concaténation générale, et l'impossibilité, même pour Apollon, de rien prédire des actions de l'homme.

Il faisait consister le bonheur à imiter la nature, à suivre ses conseils, et à jouir de ses présents.

Le Carthaginois Clitomaque succéda à Carnéade ; il entra dans l'Académie, la deuxième année de la CLXIIme olympiade, et l'occupa environ trente ans. Celui-ci fut tout à fait pyrrhonien ; il ne laissa pas même au philosophe le choix entre les choses plus ou moins vraisemblables. Il fit une énigme également inexplicable de l'homme et de la nature. Il décria, et l'observation, et l'expérience, et la dialectique, qu'il comparait à la lune qui croît et décroît.

Philon étudia plusieurs années sous Clitomaque. Charmidas lui succéda ; et l'Académie cessa à Antiochus l'Ascalonite.

Les Académies première, moyenne et nouvelle, eurent des sectateurs chez les Romains. *Voyez* ROMAINS (PHILOSOPHIE DES). Le *platonisme* se renouvela sous les empereurs. On nomme parmi ces nouveaux platoniciens, Thrasile de Mende, qui vécut sous les règnes d'Auguste et de Tibère ; Théon de Smyrne, Alcinoüs, l'hermaphrodite ou l'eunuque Favorinus, qui se distingua sous Trajan et sous Adrien, parce qu'étant Gaulois, il parla grec ; eunuque, il fut accusé d'adultère ; rival en philosophie de l'empereur, il conserva sa liberté et sa vie. Calvisius Taurus, qui parut du temps d'Antonin le Pieux ; Lucius Apulée, l'auteur du conte l'*Ane d'or ;* Atticus, qui fut contemporain de l'empereur philosophe Marc-Aurèle Antonin ; Numénius d'Apamée, Maxime de Tyr, sous Commode ; Plutarque et Galien.

Ce fut alors que le *platonisme* engendra l'éclectisme. *Voyez* Éclectisme.

Le christianisme commençait à s'établir. *Voyez* à l'article Jésus-Christ, *quel fut le sort du* Platonisme *dans l'Église.*

Cette philosophie s'éteignit, ainsi que toutes les autres connaissances, et ne se renouvela qu'au temps où les Grecs passèrent en Italie. Le premier nom que l'on trouve parmi les restaurateurs de la doctrine de Platon est celui de George Gémistus Pléthon; il vivait à la cour de Michel Paléologue, et douze ans avant le concile de Florence, qui fut tenu sous Eugène VI, l'an 1438, et auquel il assista avec Théodore de Gaza et Bessarion. Il écrivit un livre des lois, que le patriarche de Constantinople Gennade fit brûler après la mort de l'auteur.

Bessarion fut disciple de Gémistus, et sectateur du *platonisme.* La vie de Gémistus et de Bessarion appartient plus à l'histoire de l'Église qu'à celle de la philosophie.

Mais personne, dans ce temps, ne fut plus sincèrement platonicien que Marsile Ficin. Il naquit à Florence en 1433. Il professa publiquement la philosophie. Il forma Ange Politien, Arétin, Cavalcante, Calderin, Mercat et d'autres. Il nous a laissé une traduction de Platon, si maigre, si sèche, si dure, si barbare, si décharnée, qu'elle est à l'original comme ces vieux barbouillages de peinture, que les amateurs appellent *des croûtes,* sont aux tableaux du Titien ou de Raphaël.

Jean Pic de La Mirandole, qui encouragea ses contemporains à l'étude de Platon, naquit en 1463. Celui-ci connut tout ce que les Latins, les Grecs, les Arabes et les Juifs avaient écrit de la philosophie. Il sut presque toutes les langues. L'amour de l'étude et du plaisir abrégea ses jours. Il mourut avant l'âge de trente-deux ans.

Alors la philosophie prit une nouvelle face.

Voyez l'article Philosophie en général.

POLI, Civil, Honnête, Affable, Gracieux (*Synon.*). Nous sommes *honnêtes* par l'observation des usages de la société; nous sommes *civils* par les honneurs que nous rendons à ceux qui se trouvent à notre rencontre; nous sommes *polis* par les façons flatteuses que nous avons dans la conversation et dans la conduite, pour les personnes avec qui nous vivons; nous sommes *gracieux* par des airs prévenants pour ceux qui s'adres-

sent à nous ; nous sommes *affables* par un abord doux et facile à nos inférieurs, qui ont à nous parler.

Les manières *honnêtes* sont une marque d'attention ; les *civiles* sont un témoignage de respect ; les *polies* sont une marque ou démonstration d'estime ; les *gracieuses* sont un moyen de prévenance flatteuse ; les *affables* sont une insinuation de bienveillance : toutes ces choses s'acquièrent par l'usage du monde, et ne sont que l'écorce de la vertu.

POLITESSE, s. f. (*Morale*). Pour découvrir l'origine de la *politesse*, il faudrait la savoir bien définir, et ce n'est pas une chose aisée. On la confond presque toujours avec la *civilité* et la *flatterie*, dont la première est bonne, mais moins excellente et moins rare que la *politesse*, et la seconde, mauvaise et insupportable, lorsque cette même *politesse* ne lui prête pas ses agréments. Tout le monde est capable d'apprendre la civilité, qui ne consiste qu'en certains termes et certaines cérémonies arbitraires, sujettes, comme le langage, aux pays et aux modes ; mais la *politesse* ne s'apprend point sans une disposition naturelle, qui, à la vérité, a besoin d'être perfectionnnée par l'instruction et par l'usage du monde. Elle est de tous les temps et de tous les pays ; et ce qu'elle emprunte d'eux lui est si peu essentiel, qu'elle se fait sentir au travers du style ancien et des coutumes les plus étrangères. La flatterie n'est pas moins naturelle ni moins indépendante des temps et des lieux, puisque les passions qui la produisent ont toujours été et seront toujours dans le monde. Il semble que les conditions élevées devraient garantir de cette bassesse ; mais il se trouve des flatteurs dans tous les états. Quand l'esprit et l'usage du monde enseignent à déguiser ce défaut sous le masque de la *politesse*, en se rendant agréable il devient plus pernicieux ; mais toutes les fois qu'il se montre à découvert, il inspire le mépris et le dégoût, souvent même aux personnes en faveur desquelles il est employé : il est donc autre chose que la *politesse*, qui plaît toujours et qui est toujours estimée. En effet, on juge de sa nature par le terme dont on se sert pour l'exprimer, on n'y découvre rien que d'innocent et de louable. Polir un ouvrage, dans le langage des artisans, c'est en ôter ce qu'il y a de rude et d'ingrat, y mettre le lustre et la douceur dont la matière qui le compose se trouve susceptible, en un mot le finir et le perfectionner. Si

l'on donne à cette expression un sens spirituel, on trouve de même que ce qu'elle renferme est bon et louable. Un discours, un sens poli, des manières et des conversations polies, cela ne signifie-t-il pas que ces choses sont exemptes de l'enflure, de la rudesse et des autres défauts contraires au bon sens et à la société civile, et qu'elles sont revêtues de la douceur, de la modestie et de la justice que l'esprit cherche, et dont la société a besoin pour être paisible et agréable? Tous ces effets renfermés dans de justes bornes ne sont-ils pas bons, et ne conduisent-ils pas à conclure que la cause qui les produit ne peut aussi être que bonne? Je ne sais si je la connais bien, mais il me semble qu'elle est dans l'âme une inclination douce et bienfaisante, qui rend l'esprit attentif, et lui fait découvrir avec délicatesse tout ce qui a rapport avec cette inclination, tant pour le sentir dans ce qui est hors de soi que pour le produire soi-même suivant sa portée; parce qu'il me paraît que la *politesse*, aussi bien que le goût, dépend de l'esprit plutôt que de son étendue; et que comme il y a des esprits médiocres qui ont le goût très-sûr dans tout ce qu'ils sont capables de connaître, et d'autres très-élevés qui l'ont mauvais ou incertain, il se trouve de même des esprits de la première classe dépourvus de *politesse*, et de communs qui en ont beaucoup. On ne finirait point si on examinait en détail combien ce défaut de *politesse* se fait sentir, et combien, s'il est permis de parler ainsi, elle embellit tout ce qu'elle touche. Quelle attention ne faut-il pas avoir pour pénétrer les bonnes choses sous une enveloppe grossière et mal polie? Combien de gens d'un mérite solide, combien d'écrits et de discours bons et savants qui sont fuis et rejetés, et dont le mérite ne se découvre qu'avec travail par un petit nombre de personnes, parce que cette aimable *politesse* leur manque? Et au contraire, qu'est-ce que cette même *politesse* ne fait pas valoir? Un geste, une parole, le silence même, enfin les moindres choses guidées par elle, sont toujours accompagnées de grâce, et deviennent souvent considérables. En effet, sans parler du reste, de quel usage n'est pas quelquefois ce silence poli dans les conversations même les plus vives? C'est lui qui arrête les railleries précisément au terme qu'elles ne pourraient passer sans devenir piquantes, et qui donne aussi des bornes aux discours qui montreraient plus d'esprit que les gens avec qui on

parle n'en veulent trouver dans les autres. Ce même silence ne supprime-t-il pas aussi fort à propos plusieurs réponses spirituelles, lorsqu'elles peuvent devenir ridicules ou dangereuses, soit en prolongeant trop les compliments, soit en évitant quelques disputes? Ce dernier usage de la *politesse* la relève infiniment, puisqu'il contribue à entretenir la paix, et que par là il devient, si on l'ose dire, une espèce de préparation à la charité. Il est encore bien glorieux à la *politesse* d'être souvent employée dans les écrits et dans les discours de morale, ceux même de la morale chrétienne, comme un véhicule qui diminue en quelque sorte la pesanteur et l'austérité des préceptes et des corrections les plus sévères. J'avoue que cette même *politesse* étant profanée et corrompue devient souvent un des plus dangereux instruments de l'amour-propre mal réglé ; mais en convenant qu'elle est corrompue par quelque chose d'étranger, on prouve, ce me semble, que de sa nature elle est pure et innocente.

Il ne m'appartient pas de décider, mais je ne puis m'empêcher de croire que la *politesse* tire son origine de la vertu; qu'en se renfermant dans l'usage qui lui est propre, elle demeure vertueuse; et que lorsqu'elle sert au vice, elle éprouve le sort des meilleures choses dont les hommes vicieux corrompent l'usage. La beauté, l'esprit, le savoir, toutes les créatures en un mot ne sont-elles pas souvent employées au mal, et perdent-elles pour cela leur bonté naturelle? Tous les abus qui naissent de la *politesse* n'empêchent pas qu'elle ne soit essentiellement un bien, tant dans son origine que dans les effets, lorsque rien de mauvais n'en altère la simplicité.

Il me semble encore que la *politesse* s'exerce plus fréquemment avec les hommes en général, avec les indifférents, qu'avec les amis, dans la maison d'un étranger que dans la sienne, surtout lorsqu'on y est en famille, avec son père, sa mère, sa femme, ses enfants. On n'est pas poli avec sa maîtresse; on est tendre, passionné, galant. La *politesse* n'a guère lieu avec son père, avec sa femme; on doit à ces êtres d'autres sentiments. Les sentiments vifs, qui marquent l'intimité, les liens du sang, laissent donc peu de circonstances à la *politesse*. C'est une qualité peu connue du sauvage. Elle n'a guère lieu au fond des forêts, entre des hommes et des femmes nus, et tout entiers à la poursuite de leurs besoins; et chez les peuples policés, elle

n'est souvent que la démonstration extérieure d'une bienfaisance qui n'est pas dans le cœur.

POLITIQUE (*Philosophie*). La philosophie *politique* est celle qui enseigne aux hommes à se conduire avec prudence, soit à la tête d'un État, soit à la tête d'une famille. Cette importante partie de la philosophie n'a point été négligée par les Anciens, et surtout par l'école d'Aristote. Ce philosophe, élevé à la cour de Philippe, et témoin de ces grands coups de *politique* qui ont rendu ce roi si célèbre, ne manqua point une occasion si favorable de pénétrer les secrets de cette science si utile et si dangereuse; mais il ne s'amusa point, à l'exemple de Platon son maître, à enfanter une république imaginaire, ni à faire des lois pour des hommes qui n'existent point : il se servit au contraire des lumières qu'il puisa dans le commerce familier qu'il eut avec Alexandre le Grand, avec Antipater et avec Antiochus, pour prescrire des lois conformes à l'état des hommes, et à la nature de chaque gouvernement. *Voyez sa morale et sa politique.* Cependant quelque estimables que soient les préceptes qu'on trouve dans les écrits de ce philosophe, il faut avouer que la plupart seraient peu propres à gouverner les États qui partagent maintenant le monde. La face de la terre a éprouvé tant de révolutions, et les mœurs ont si fort changé, que ce qui était très-sage dans le temps où Aristote écrivait ne serait rien moins que cela si on le mettait maintenant en pratique. Et voilà sans doute la raison pourquoi de toutes les parties de la philosophie la *politique* est celle qui a le plus éprouvé de changements, et pourquoi, parmi le grand nombre d'auteurs qui ont traité de cette science, il n'y en a pas un seul qui n'ait proposé une manière différente de gouverner. Nous ne parlerons ici que de ceux d'entre les modernes qui se sont rendus les plus célèbres par leurs ouvrages sur la *politique*.

Jean Bodin, né en Anjou, fut d'abord religieux de l'ordre des carmes; mais comme il avait fait ses vœux dans sa première jeunesse, il en fut dispensé, et il s'adonna à l'étude avec beaucoup d'assiduité. Il avait l'esprit si étendu, qu'après avoir acquis une connaissance extraordinaire des langues, il embrassa tous les arts et toutes les sciences. D'abord il s'attacha au barreau de Paris; mais ennuyé de cette guerre de paroles et d'écrits, il s'appliqua tout entier à la composition, et il fit son

coup d'essai sur les *Cynégétiques d'Oppien*, qu'il traduisit en latin avec élégance, et qu'il explique par de savants commentaires. Le roi Henri III s'entretint plusieurs fois avec lui, et ces entretiens lui firent beaucoup d'honneur; car comme il avait l'esprit présent, et que pour ainsi dire il avait en argent comptant toutes les richesses de son esprit, il étalait une incroyable abondance de choses curieuses, que son excellente mémoire lui fournissait sur-le-champ. Depuis, la jalousie de quelques personnes lui ayant attiré la disgrâce du roi, il se retira auprès du duc d'Alençon, à qui quelque temps après les Hollandais déférèrent la souveraineté de leurs provinces, et il fut extrêmement considéré de ce prince, à cause de sa rare érudition et de ses belles connaissances. Il accompagna ce duc dans son voyage d'Angleterre, et après sa mort il se retira à Laon, dont on lui donna la judicature; et il y rendit la justice avec beaucoup d'intégrité jusqu'à l'année 1588. Enfin il y mourut de la peste, âgé de plus de soixante-dix ans. (De Thou, Lib. CXVII.)

M. *Diecman* (Diecman, *De naturalismo Bodini*) découvrit dans le dernier siècle un manuscrit de Bodin, intitulé : *Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis.* Chaque interlocuteur a sa tâche dans cet ouvrage; les uns attaquent, les autres défendent. L'Église romaine est attaquée la première, les luthériens viennent ensuite sur les rangs; le troisième choc tombe sur toutes les sectes en général; le quatrième sur les naturalistes; le cinquième sur les calvinistes; le sixième sur les Juifs; et le dernier sur les sectateurs de Mahomet. L'auteur ménage de telle sorte ses combattants, que les chrétiens sont toujours battus : le triomphe est pour les autres, et surtout pour les naturalistes et pour les Juifs. Bodin acheva ce mauvais ouvrage l'an 1588, âgé d'environ soixante-trois ans, et mourut l'an 1596, sans qu'il ait paru renoncer aux sentiments qu'il avait exposés dans son livre. On dit au contraire qu'il mourut juif.

Le plus considérable de ses ouvrages, et celui qui lui a fait le plus d'honneur, ce sont ses Livres de la République, dont M. de Thou parle en ces termes : *Opus magnum de republica gallice publicavit, in quo, ut omni scientiarum genere, non tincti, sed imbuti ingenii fidem fecit, sic nonnullis, qui recte judicant, non omnino ab ostentationis innato genti vitio vacuum*

se probavit. Il soutint parfaitement dans sa conduite les maximes dont il avait rempli son ouvrage; car ayant été député en 1576 par le tiers état de Vermandois aux états de Blois, il y soutint fortement les droits du peuple. « Il y remontra, dit Mézerai, avec une liberté gauloise, que le fond du domaine royal appartenait aux provinces, et que le roi n'en était que le simple usager. Ce que le roi Henri III ne trouva pas mauvais, disant que Bodin était homme de bien. »

Quelques auteurs ont disputé à Bodin la qualité d'écrivain exact et judicieux, mais du moins ne lui a-t-on pu refuser un grand génie, un vaste savoir, une mémoire et une lecture prodigieuses. Montaigne dit qu'*il était accompagné de beaucoup plus de jugement que la tourbe des écrivailleurs de son siècle, et qu'il mérite qu'on le lise et qu'on le considère*.

Balthasar Gracian, jésuite espagnol, mourut l'an 1658 à l'âge de cinquante-quatre ans. Ses ouvrages sont *l'Homme de cour*, *le Héros*, *le Criticon* et *le Discret*. Le premier *est une espèce de rudiment de cour*, dit M. Amelot de la Houssaie, qui l'a traduit, *et de code politique, ou un recueil des meilleures et des plus délicates maximes de la vie civile et de la vie de cour*. Dans le second, Gracian a entrepris de former le cœur d'un grand homme. Le troisième n'est qu'une censure assez ingénieuse des vices; et dans le dernier l'auteur a tâché de donner l'idée d'un homme parfait. Cet auteur a certainement de très-bonnes choses, mais ses ouvrages sont remplis d'idées peu naturelles, et d'expressions trop recherchées et trop guindées. *L'Homme de cour* est son meilleur ouvrage. « On peut le regarder, dit Bayle, comme la quintessence de tout ce qu'un long usage du monde et une réflexion continuelle sur l'esprit et le cœur humain peuvent apprendre pour se conduire dans une grande fortune; et il ne faut pas s'étonner si la savante comtesse d'Aranda, *doña Louisa de Padilla*, se formalisait de ce que les belles pensées de Gracian devenaient communes par l'impression, en sorte que le moindre bourgeois pouvait avoir pour un écu des choses qui, à cause de leur excellence, ne sauraient être bien en de telles mains. On pourrait appliquer à cet auteur l'éloge qu'il a donné à Tacite, *de n'avoir pas écrit avec de l'encre, mais avec la sueur précieuse de son vigoureux esprit* ».

Trajan Boccalin était natif de Rome; l'inclination qui le

portait à la satire se découvrit de bonne heure, et ses premiers essais furent dans ce genre pernicieux. C'est à son humeur enjouée et médisante que nous devons ses *Relations du Parnasse*, ouvrage recommandable par la variété des matières, par l'agrément du style, et par la façon ingénieuse dont il critique les vices. Il tomba dans le défaut ordinaire des satiriques; et après avoir attaqué impunément les vices en général, il osa s'élever contre les têtes couronnées, et surtout contre l'Espagne. Il prétendit démontrer que la haute idée qu'on avait des forces de cette couronne n'était qu'un préjugé; et il indiqua des moyens assez propres pour abaisser cette puissance. *Voyez* son ouvrage intitulé : *Lapis lydius politicus*. La sagacité avec laquelle il en découvrit la faiblesse lui mérita le nom de *grand politique*, mais elle lui fut funeste. Il fut assassiné à Venise par quelques soldats. Au reste, cet homme, qui trouvait des défauts dans tous les gouvernements, et qui censurait toute la terre, fit voir qu'il est plus facile d'inventer des règles que de les appliquer. La juridiction qu'il exerça dans quelques lieux de l'État ecclésiastique souleva tout le monde contre lui. Voici comment *Nicius Erytreus*, qui a écrit sa vie, en parle : *Quamobrem fiebat ut Romam crebræ de ipsius injuriis querimoniæ deferrentur; ac locus proverbio fieret, quo dicitur, tria esse hominum genera, qui nihil fere legibus, quas ipsi aliis imponunt, utantur, nimirum jurisconsultos, medicos atque theologos : nulli enim magis in negotiis ab jure, ab æquitate discedunt, quam jurisconsulti; nulli tuendæ valetudinis rationem minus servant quam medici : nulli conscientiæ aculeos minus metuunt quam theologi... quod tamen de iis tantum intelligendum qui ea studia non serio ac sedulo, verum in speciem, et dici causa, profitentur.*

Nicolas Machiavel naquit à Florence ; il reçut, dit-on, de la nature un esprit si vif et si pénétrant, qu'il n'eut pas besoin de le cultiver par l'étude des lettres grecques et latines. Cependant on a de la peine à se persuader qu'il fût aussi ignorant qu'on le dit. On sait qu'il fit quelques comédies à l'imitation de celles d'Aristophane et de Plaute, qui lui méritèrent les éloges de Léon X. D'ailleurs ses discours sur Tite-Live ne laissent aucun lieu de douter qu'il ne fût très au fait de l'histoire ancienne, et qu'il ne l'eût par conséquent étudiée avec attention. Son génie brilla principalement dans sa manière de traiter

l'histoire moderne. Il ne s'attacha point, à l'exemple des auteurs de son temps, à toutes ces minuties historiques qui rendent cette étude si dégoûtante; mais il saisit, par une supériorité de génie, les vrais principes de la constitution des États, en démêla les ressorts avec finesse, expliqua les causes de leurs révolutions; en un mot, il se fraya une route nouvelle, et sonda toutes les profondeurs de la *politique*. Pour ramener les hommes à l'amour du devoir et de la vertu, il faudrait mépriser jusqu'aux talents qui osent en violer les règles. Les louanges qu'on donna à Machiavel échauffèrent son génie naturellement trop hardi, et l'engagèrent à établir des principes qui ont fait un art de la tyrannie, et qui enseignent aux princes à se jouer des hommes. Son zèle pour l'État républicain lui attira la haine de la maison de Médicis, contre laquelle il s'était déclaré. Il fut soupçonné d'être entré dans une faction opposée à cette puissante maison; en conséquence il fut mis en prison, et ensuite appliqué à la question; mais n'ayant rien avoué, il fut mis en liberté. On le chargea d'écrire l'histoire de sa patrie, et on lui donna des appointements considérables. Mais de nouveaux troubles l'arrachèrent à son travail, et lui firent perdre sa pension. Il se forma une conjuration contre les Médicis, qu'on accusait de vouloir élever leur puissance sur les ruines de la liberté publique. Cette conjuration ayant été découverte, on accusa Machiavel d'en avoir animé les ressorts, en proposant aux conjurés les exemples fameux de Brutus et de Cassius. Il ne fut point convaincu, mais le soupçon resta; et sa pension ne lui ayant point été rendue, il tomba dans la dernière misère. Il mourut quelques années après à l'âge de quarante-huit ans.

Nous avons de Machiavel plusieurs ouvrages qui ont été traduits en toutes sortes de langues; telles sont ses *Dissertations sur Tite-Live*, et son *Histoire de Florence*, qui fut estimée des connaisseurs. Mais celui qui a fait le plus de bruit, c'est celui qui est intitulé : *le Prince*. C'est là qu'il a développé les principes de *politique*, dont ses autres ouvrages ne renferment que les germes; c'est là qu'on l'accuse d'avoir réduit la trahison en art et en science, d'avoir rendu la vertu esclave d'une prévoyance à laquelle il apprend à tout sacrifier, et d'avoir couvert du nom de *politique* la mauvaise foi des princes. Funeste aveuglement, qui, sous le voile d'une précau-

tion affectée, cache la fourbe, le parjure et la dissimulation. Vainement objecte-t-on que l'état des princes demande de la dissimulation ; il y a entre la mauvaise foi et la façon sage et prudente de gouverner une grande différence. Quel monarque eut plus de candeur et de bonne foi que Henri IV? la franchise et la sincérité de ce grand roi ne détruisirent-elles pas tous les vains projets de la *politique* espagnole? Ceux qui se figurent qu'un prince n'est grand qu'autant qu'il est fourbe donnent dans une erreur pitoyable. Il y a, comme nous l'avons déjà dit, une grande différence entre la prudence et la mauvaise foi ; et quoique dans ce siècle corrompu on leur donne le même nom, le sage les distingue très-aisément. La véritable prudence n'a pas besoin des règles qui lui apprennent le moyen de secouer le joug de la vertu et de l'honneur. Un roi n'est point obligé à découvrir ses desseins à ses ennemis, il doit même les leur cacher avec soin ; mais il ne doit point aussi, sous de vaines promesses, sous les appâts d'un raccommodement feint, et sous le voile d'une amitié déguisée, faire réussir les embûches qu'il veut leur tendre. Un grand cœur, dans quelque état qu'il soit placé, prend toujours la vertu pour guide. Le crime est toujours crime, et rien ne lui fait perdre sa noirceur. Que de maux n'éviterait-on pas dans le monde, si les hommes étaient esclaves de leurs serments! quelle paix, quelle tranquilité ne régnerait point dans l'univers! les rois auraient toujours des sujets fidèles et soumis à l'obéissance qu'ils leur ont jurée ; les souverains, d'un autre côté, attentifs à remplir les conditions qu'ils ont promis d'exécuter en montant sur le trône, deviendraient les pères d'un peuple toujours prêt à obéir, parce qu'il n'obéirait qu'à la justice et à l'équité. *Voy.* MACHIAVÉLISME.

Les Anti-Machiavélistes. Nous ne devons point oublier ici les auteurs qui ont assez aimé le bonheur des peuples, et en même temps la véritable grandeur des princes, pour mettre dans tout son jour le faux d'une doctrine si opposée à ces deux objets. Nous en ferions ici un catalogue assez long, si notre but était de faire une bibliothèque philosophique. On peut consulter sur ce sujet : Struvius, *Bibl. Phil.* cap. VII. Reinhardus, *in Theatro prudentiæ civilis.* Budéẽ, *Isagog. Hist. theol. annot. in Hist. phil.* Nous indiquerons seulement ceux qui se sont les plus distingués. 1° De tous les auteurs qui ont écrit contre

Machiavel, Possevin et Thomas Bossius sont ceux qui l'ont le plus maltraité. Le premier, dans son livre intitulé : *Jugement sur quatre auteurs* ; le second, dans plusieurs ouvrages, et surtout dans celui qui porte pour titre : *l'Empire de la vertu.*

2° Machiavel a eu encore un adversaire redoutable dans un auteur anonyme, qui nous a donné trois Livres de *Commentaires pour apprendre à bien gouverner quelque État que ce soit, contre Machiavel.* Ce livre fut imprimé à Lausanne, et eut plusieurs éditions consécutives. On conjecture qu'il est de Vincent Gentillet, natif du Dauphiné.

Mais de tous les ouvrages qu'on a faits contre Machiavel, le plus estimable sans contredit, soit par la solidité, soit par le nom respectable de son auteur, c'est l'*Anti-Machiavel*, qu'on attribue communément à un homme dont la moindre qualité est d'être monarque. Le but que nous nous proposons ici nous empêche de nous étendre sur le mérite de cet excellent ouvrage ; nous dirons seulement avec Platon : Heureux un État lorsque son roi sera philosophe, ou qu'un philosophe sera son roi !

POLITIQUE, Grace, s. f. Ce mot a des acceptions différentes ; l'usage les a fixées ; il a voulu que l'on dît dans de certaines circonstances, *faire grâce* ; dans d'autres, *faire une grâce :* ce qu'un grammairien devait démêler, et qu'un philosophe devait voir et sentir, le monde l'a soupçonné ; mais il faut lui montrer ce qu'il a entrevu.

Faire grâce ; on entend par là suspendre et empêcher l'effet d'une loi quelconque. Il est évident qu'il n'y a que le législateur qui puisse abroger une loi qu'il a portée. Une loi n'est telle, et n'a de force, que la force que le peuple lui a donnée en la recevant. Les lois qui gouvernent un peuple sont donc à lui ; il est donc le même tant que ses lois sont les mêmes ; il est donc modifié quand ses lois sont changées. Je remarquerai que c'est dans le gouvernement où ces lois peuvent souffrir plus de modifications qu'elles peuvent être anéanties plus tôt, et que par conséquent ce seront les lois moins intimes entre elles et moins nécessaires qui seront plus sujettes aux révolutions. Si les hommes étaient gouvernés seulement par les lois de la sociabilité, la société serait détruite si l'exécution des lois qui la forment était suspendue ; d'où nous conclurons que, lorsqu'une loi peut être abolie sans bouleverser le gouvernement,

que ce gouvernement est lâche ; et que, si elle peut être abolie sans y produire un grand effet, que ce gouvernement est monstrueux.

Les recherches qui nous conduiraient à découvrir dans quel État les lois fondamentales peuvent être détruites par d'autres lois, ou par le changement des mœurs, ne sont pas de mon sujet. Je dirai seulement que, lorsque les mœurs ne découlent pas des lois, qu'alors on peut frapper les lois; et que, lorsqu'elles en découlent, c'est la corruption des mœurs qui les change. Il résulte de ceci qu'il est absurde de dire qu'un seul homme puisse faire une loi; qu'il est dangereux d'en faire de nouvelles; plus dangereux encore d'arrêter l'exécution des anciennes, et que le pouvoir le plus effrayant est celui de l'homme qui revêt l'iniquité du sceau de la justice. Les despotes n'en peuvent pas venir à ce point ; aussi certains déclamateurs contre les despotes ont bien servi les tyrans.

Faire des grâces; grâce, dans ce sens, signifie dons, faveurs, distinctions, etc., accordés aux hommes qui n'ont d'autres prétentions pour les obtenir que d'en être susceptibles par leur naissance ou leur état.

Les *grâces* sont en rapport des principes qui meuvent les gouvernements : l'amour de l'égalité, qui produit la liberté des républiques, exclut les *grâces*, et comme la vertu, qui en est le principe, est étroitement liée à l'amour de la liberté, ces gouvernements ne comportent qu'une seule espèce de *grâce*, celle d'être nourri et enterré aux dépens du public, ou de recevoir des dons du fisc. En effet, que manque-t-il à un homme vertueux? que donneraient des hommes libres à un homme libre comme eux? Le citoyen qui avait sauvé la vie à un citoyen avait droit à la couronne civique ; le soldat qui avait monté le premier à l'assaut d'une ville ennemie avait droit à la couronne murale, etc. Ces récompenses à Rome et dans la Grèce n'avaient rien d'arbitraire ; les services rendus avaient leur prix.

Dans les États despotiques les *grâces* sont identifiées avec les charges ; il faut que le despote choisisse un esclave pour gouverner d'autres esclaves, et il l'appellera *visir* ou *bacha :* comme la nature de ce gouvernement exclut les droits, il faut que son principe établisse les *grâces* que la nature de ce gouvernement exige : elles ne peuvent pas devenir abusives, parce que ce gouvernement est lui-même l'excès de tous les abus.

C'est dans les monarchies que les *grâces* sont plus intimement liées avec le principe de ce gouvernement : l'honneur est relatif ; il suppose donc des distinctions : la vertu, principe des républiques, les exclut, pour ainsi dire ; l'honneur en exige, mais il en dédaigne plusieurs : il faut aussi que la nature des *grâces* suive la marche de l'honneur, sans quoi l'enchantement de ce gouvernement ne subsistera plus, l'opinion serait détruite. Un roi peut établir, par exemple, un ordre dans son royaume ; c'est l'opinion des hommes susceptibles de cet honneur qui a rendu cette marque distinctive plus ou moins désirable : mais elle la rend toujours l'objet de l'ambition la plus déréglée, parce qu'elle donne aux hommes une grandeur plus idéale, et par conséquent plus éloignée de celle qu'ils partageront avec leurs égaux. Dans cet État, tous les ordres qui le composent tendent vers le monarque ; il est élevé au sommet de la pyramide, sa base moyennant cela n'est pas écrasée ; mais aussi les malheurs qui peuvent renverser l'édifice monarchique sont peut-être innombrables. Je vais jeter seulement ici un regard sur les malheurs et sur le bien que peuvent produire les *grâces*.

Nous avons dit qu'il n'était point d'honneur sans distinctions, et moyennant cela, qu'il fallait que les distinctions suivissent la marche de l'honneur ; en effet, si elles le dénaturent, le gouvernement sera bouleversé ; les distinctions renferment toutes les *grâces* possibles, les biens, les charges qui en rapportent, et auxquelles sont joints des honneurs, les places du royaume, et les marques honorables sans biens. Tant que le luxe n'aura point corrompu les âmes, l'aisance sera générale, au moins il y aura une proportion établie dans la fortune des particuliers ; alors les hommes auront encore cette force élastique qui les fera remonter où ils étaient avant d'être pliés. L'ordre de l'Étoile fut-il avili, il fallut créer celui de Saint-Michel ; celui-ci fut-il prostitué, il fallut que Henri III créât celui du Saint-Esprit. Ce qui peut introduire inévitablement le luxe, et pis encore, la soif de l'or, dans un État monarchique, c'est la distribution des *grâces* et leur nature. Si l'on ne distingue pas les bienfaits, les dons, les récompenses, les *grâces* proprement dites, par lesquelles je n'entends désormais que les marques purement honorables, tout sera perdu. Louis XIV a senti une partie de ce que je dis : il répandait ses bienfaits, ils tiennent

à la générosité; il accorda des dons à ceux qui étaient attachés au service de sa personne, cela tient à la reconnaissance; récompensa les artistes célèbres et les gens de lettres illustres, cela tient à la gloire; fit des *grâces* aux seigneurs de sa cour, cela tient à la dignité : il eût tout fait s'il n'avait pas attaché au bonheur de lui plaire des *grâces* que partageaient ceux qui avaient l'honneur de servir dans ses armées, et qu'il n'eût pas donné à ses courtisans des biens immenses qui les rendaient l'objet de la jalousie de ceux dont à leur tour ils enviaient les grades. Le danger de ce mal était moins voisin que s'il eût tout confondu; il en était presque le maître : mais ce mal devait jeter des racines profondes, et qui ébranleraient la machine si on voulait les déraciner. C'est le luxe qu'il devait produire; quand il sera poussé à l'excès, on demandera les charges pour jouir de leurs émoluments. Alors on pourra prostituer les honneurs; on les désirera ces honneurs, et on les partagera avec des gens qui les dégradent, parce que le temps sera venu de demander : combien avez-vous d'argent? *quia tanti scis, quantum habeas.* C'était là le beau siècle d'Auguste. Il est pourtant un moyen de reculer ces temps détestables, c'est de n'attacher aux grades, aux marques, aux places honorifiques nul revenu; cela arrêterait le luxe; on ne se ruinerait plus pour avoir un gouvernement, mais on ferait un bon usage de son bien pour se rendre digne de commander une province. *Sed tandem sit finis quærendi.*

POLYANDRIE, s. f. (*Histoire morale et politique*). Ce mot indique l'état d'une femme qui a plusieurs maris.

L'histoire, tant ancienne que moderne, nous fournit des exemples de peuples chez qui il était permis aux femmes de prendre plusieurs époux. Quelques auteurs qui ont écrit sur le *Droit naturel* ont cru que la *polyandrie* n'avait rien de contraire aux lois de la nature; mais pour peu que l'on y fasse attention, on s'apercevra aisément que rien n'est plus opposé aux vues du mariage. En effet, pour la propagation de l'espèce, une femme n'a besoin que d'un mari, puisque communément elle ne met au monde qu'un enfant à la fois : d'ailleurs la multiplicité des maris doit anéantir ou diminuer leur amour pour les enfants, dont les pères seront toujours incertains. Concluons de là que la *polyandrie* est une coutume encore plus impardonnable que la polygamie; qu'elle ne peut avoir d'autre motif

qu'une lubricité très-indécente de la part des femmes, à laquelle les législateurs n'ont point dû avoir égard ; que rien n'est plus propre à rompre ou du moins à relâcher les liens qui doivent unir les époux ; enfin, que cette coutume est propre à détruire l'amour mutuel des parents et des enfants.

Chez les Malabares, les femmes sont autorisées par les lois à prendre autant de maris qu'il leur plaît, sans que l'on puisse les en empêcher. Cependant, quelques voyageurs prétendent que le nombre des maris qu'une femme peut prendre est fixé à douze ; ils conviennent entre eux du temps pendant lequel chacun vivra avec l'épouse commune. On assure que ces arrangements ne donnent lieu à aucune mésintelligence entre les époux ; d'ailleurs, dans ce pays les mariages ne sont point des engagements éternels, ils ne durent qu'autant qu'il plaît aux parties contractantes. Ces mariages ne sont pas fort ruineux ; le mari en est quitte pour donner une pièce de toile de coton à la femme qu'il veut épouser ; de son côté, elle a rempli ses devoirs en préparant les aliments de son mari, et en tenant ses habits propres et ses armes bien nettes. Lorsqu'elle devient grosse, elle déclare de qui est l'enfant ; c'est le père qu'elle a nommé qui en demeure chargé. D'après des coutumes si étranges et si opposées aux nôtres, on voit qu'il a fallu des lois pour assurer l'état des enfants ; ils suivent toujours la condition de la mère qui est certaine. Les neveux par les femmes sont appelés aux successions comme étant les plus proches parents, et ceux dont la naissance est la moins douteuse.

POLYTHÉISME, s. m. (*Métaphysique*). Le *polythéisme* est une opinion qui suppose la pluralité des dieux. Il est étonnant dans quels excès l'idolâtrie a précipité ses sectateurs. Lisez-en la description dans le Discours de M. de Meaux sur l'*Histoire universelle*. « Tout était Dieu, dit ce grand prélat, excepté Dieu lui-même, et le monde que Dieu avait fait pour manifester sa puissance semblait être devenu un temple d'idoles. Le genre humain s'égara jusqu'à adorer ses vices et ses passions, et il ne faut pas s'en étonner, il n'y avait point de puissance plus inévitable ni plus tyrannique que la leur. L'homme accoutumé à croire divin tout ce qui était puissant, comme il se sentait entraîné au vice par une force invincible, crut aisément que cette force était hors de lui, et s'en fit bientôt un Dieu. C'est

par là que l'amour impudique eut tant d'autels, et que des impuretés qui font horreur commencèrent à être mêlées dans les sacrifices. La cruauté y entra en même temps. L'homme coupable qui était troublé par le sentiment de son crime, et regardait la divinité comme ennemie, crut ne pouvoir l'apaiser par les victimes ordinaires. Il fallut verser le sang humain avec celui des bêtes. Une aveugle frayeur poussait les pères à immoler leurs enfants, et à les brûler à leurs dieux au lieu d'encens. Ces sacrifices étaient communs dès le temps de Moïse, et ne faisaient qu'une partie de ces horribles iniquités des Amorrhéens dont Dieu commit la vengeance aux Israélites; mais ils n'étaient pas particuliers à ces peuples. On sait que dans tous les peuples du monde, sans en excepter aucun, les hommes ont sacrifié leurs semblables; et il n'y a point eu d'endroits sur la terre où on n'ait servi de ces tristes et affreuses divinités, dont la haine implacable pour le genre humain exigeait de telles victimes. Au milieu de tant d'ignorances l'homme vint à adorer jusqu'à l'œuvre de ses mains. Il crut pouvoir renfermer l'esprit divin dans ses statues; et il oublia si profondément que Dieu l'avait fait, qu'il crut à son tour pouvoir faire un Dieu. Qui pourrait le croire, si l'expérience ne nous faisait voir qu'une erreur si stupide et si brutale n'était pas seulement la plus universelle, mais encore la plus enracinée et la plus incorrigible parmi les hommes? Ainsi, il faut reconnaître, à la confusion du genre humain, que la première des vérités, celle que le monde prêche, celle dont l'impression est la plus puissante, était la plus éloignée de la vue des hommes. »

Les athées prétendent que le culte religieux rendu à des hommes après leur mort est la première source de l'idolâtrie, et ils en concluent que la religion est originairement une institution politique, parce que les premiers hommes qui furent déifiés étaient ou des législateurs, ou des magistrats, ou d'autres bienfaiteurs publics. C'est ainsi que, parmi les Anciens, Evhemerus, surnommé *l'Athée*, composa un traité pour prouver que les premiers dieux des Grecs étaient des hommes. Cicéron, qui pénétra son dessein, observe fort judicieusement que ce sentiment tend à renverser toute religion. Parmi les modernes, l'anglais Toland a écrit une brochure dans le même dessein, intitulée *l'Origine de l'idolâtrie et des motifs du paganisme.* La

conduite uniforme de ces deux écrivains est singulière. Evhemerus prétendait que son dessein était seulement d'exposer la fausseté de la religion populaire de la Grèce ; et Toland a prétendu de même que son dessein n'était que d'écrire contre l'idolâtrie païenne, tandis que le but réel de l'un et de l'autre était de détruire la religion en général.

On doit avouer que cette opinion sur la première origine de l'idolâtrie a une apparence plausible ; mais cette apparence n'est fondée que sur un sophisme qui confond l'origine de l'idolâtrie avec celle de tout culte religieux en général. Or il est non-seulement possible, mais même il est extrêmement probable que le culte de ce qu'on croyait la première et la grande cause de toutes choses a été antérieur à celui des idoles, le culte idolâtre n'ayant aucune des circonstances qui accompagnent une institution originaire et primitive, ayant au contraire toutes celles qui accompagnent une institution dépravée et corrompue. Cela est non-seulement possible et probable, mais l'histoire païenne prouve de plus que le culte rendu aux hommes déifiés après leur mort n'est point la première source de l'idolâtrie.

Un auteur dont l'autorité tient une des premières places dans le monde savant, aussi différent de Toland par le cœur que par l'esprit, je veux dire le grand Newton, dans sa *Chronologie grecque*, paraît être du même sentiment que lui sur l'origine de l'idolâtrie. « Éacus, dit-il, fils d'Egina, et de deux générations plus ancien que la guerre de Troie, est regardé par quelques-uns comme le premier qui ait bâti un temple dans la Grèce. Vers le même temps les oracles d'Égypte y furent introduits, ainsi que la coutume de faire des figures pour représenter les dieux, les jambes liées ensemble, de la même manière que les momies égyptiennes ; car l'idolâtrie naquit dans la Chaldée et dans l'Égypte, et se répandit de là, etc. Les pays qu'arrosent le Tigre et le Nil, étant extrêmement fertiles, furent les premiers habités par le genre humain, et par conséquent ils commencèrent les premiers à adorer leurs rois et leurs reines après leur mort. » On voit par ce passage que cet illustre savant a supposé que le culte rendu aux hommes déifiés était le premier genre d'idolâtrie, et il ne fait qu'en insinuer la raison ; savoir, que le culte rendu aux hommes après leur mort a introduit le culte des statues. Car les Égyptiens adorèrent d'abord

leurs grands hommes décédés en leurs propres personnes, c'est-à-dire leurs momies; et après qu'elles eurent été perdues, consumées ou détruites, ils les adorèrent sous des figures qui les représentaient, et dont les jambes, à l'imitation des momies, étaient liées ensemble. Il paraît que M. Newton s'est lui-même donné le change en supposant que le culte des statues était inséparablement uni à l'idolâtrie en général; ce qui est contraire à ce que rapporte Hérodote, que les Perses, qui adoraient les corps célestes, n'avaient point de statues de leurs dieux, et à ce que Denis d'Halicarnasse nous apprend, que les Romains, dont les dieux étaient des hommes déifiés après leur mort, les adorèrent pendant plusieurs siècles sans statues.

Mais ce qui est remarquable, c'est que dès l'entrée de la question, les esprits forts renversent eux-mêmes ce qu'ils prétendent établir. Leur grand principe est que la crainte a d'abord fait les dieux, *primus in orbe deos fecit timor;* et cependant si on veut les croire, ces premiers dieux furent des hommes déifiés après leur mort, à cause de leurs bienfaits envers leur patrie et le genre humain. Sans m'arrêter à cette contradiction, il est certain que ce grand principe de crainte est en toute manière incompatible avec leur système. Car les siècles où la crainte régnait le plus, et était la passion dominante du genre humain, furent ceux qui précédèrent l'établissement des sociétés civiles, lorsque la main de chaque homme était tournée contre son frère. Si la crainte était donc le principe de la religion, il s'ensuivrait incontestablement que la religion existait avant l'établissement des sociétés.

Comme l'espérance et la crainte, l'amour et la haine sont les grands ressorts des pensées et des actions des hommes, je ne crois pas que ce soit aucune de ces passions en particulier, mais je crois que toutes ensemble ont contribué à faire naître l'idée des êtres supérieurs dans l'esprit des premiers mortels, dont la raison brute n'avait point acquis la connaissance du vrai Dieu, et dont les mœurs dépravées en avaient effacé la tradition.

Ces premiers hommes encore dans l'état de nature, où ils trouvaient toute leur subsistance dans les productions de la terre, ont dû naturellement observer ce qui avançait ou retardait ces productions; en sorte que le soleil qui anime le système

du monde dut bientôt être regardé comme la divinité éminemment bienfaisante. Le tonnerre, les éclairs, les orages, les tempêtes, furent regardés comme des marques de sa colère; et chaque orbe céleste en particulier fut envisagé sous la même face, à proportion de son utilité et de sa magnificence; c'est ce qui paraît de plus naturel sur l'origine de l'idolâtrie, et les réflexions suivantes le vont mettre entièrement dans son jour.

On trouve des vestiges de l'adoration des astres chez toutes les nations. Moïse Maïmonide prétend qu'elle a précédé le déluge, et il en fixe la naissance vers le temps d'Énoch; c'est aussi le sentiment de la plupart des rabbins, qui assurent que ce fut là un des crimes que Dieu châtia par les eaux du déluge. Je ne détaillerai point ici leurs raisons, qui sont combattues par les saints Pères et par les meilleurs interprètes de l'Ancien Testament, et je tomberai d'accord avec ces derniers, que l'idolâtrie n'a commencé qu'avec le déluge; mais en même temps je dois avouer qu'elle fit des progrès si rapides et si contagieux, que les origines de tous les grands peuples qui tirèrent leur naissance des enfants ou des petits-enfants de Noé en furent infectés. Les Juifs, hors quelques intervalles d'égarement, se conservèrent dans la créance de l'unité de Dieu, sous la main duquel ils étaient si particulièrement. Ils ne méconnurent point le grand ouvrier pour admirer les beautés innombrables de l'ouvrage. Il faut cependant convenir que si le peuple hébreu n'a point adoré les astres, il les a du moins regardés comme des êtres intelligents qui se connaissent eux-mêmes, qui obéissent aux ordres de Dieu, qui avancent ou retardent leurs courses, ainsi qu'il le leur prescrit. Origène va encore plus loin, et il soupçonne que les astres ont la liberté de pécher et de se repentir de leurs fautes. Sans doute que lui, qui allégorisait toutes choses, prenait à la lettre ce passage de Job : *Les cieux et les astres ne sont pas purs devant Dieu*. Que d'erreurs grossières sont nées de l'ignorance de l'astronomie! combien les découvertes modernes nous ont dévoilé de vérités capitales, de points importants!

Les peuples les plus anciens du nord et du sud, les Suèves, les Arabes, les Africains, qui ont vécu longtemps sans être civilisés, adoraient tous les corps célestes. M. Sale, auteur anglais, entièrement versé dans l'histoire des Arabes, rapporte qu'après de longues observations et expériences sur les changements qui

surviennent dans l'air, ces peuples attribuèrent enfin aux étoiles une puissance divine. Les Chinois, les Péruviens et les Mexicains paraissent aussi avoir d'abord adoré les corps célestes; actuellement même les Chinois lettrés qui forment une secte particulière semblent se faire une divinité d'une certaine vertu répandue dans l'univers, et surtout dans le ciel matériel.

En un mot, toute l'antiquité est unanime sur ce point, et elle nous apprend que le premier culte religieux rendu à des créatures a eu pour objet les corps célestes; c'était une vérité si évidente et si universellement reconnue, que Critius, fameux athée, a été obligé de l'admettre. Il ne peut y avoir que la force de la vérité qui lui ait arraché cet aveu, puisque cela même détruit entièrement son système sur l'origine de la religion; voici le passage :

« Il y eut un temps où l'homme vivait en sauvage, sans lois, sans gouvernement, ministre et instrument de la violence, où la vertu n'avait point de récompense, ni le vice de châtiment. Les lois civiles furent inventées pour réfréner le mal; alors la justice présida à la conduite du genre humain. La force devint l'esclave du droit, et un châtiment inexorable poursuivit le coupable; ne pouvant plus désormais violer ouvertement la justice, les hommes conspirèrent secrètement pour trouver le moyen de nuire aux autres. Quelque politique rusé, habile dans la connaissance du cœur humain, imagina de combattre ce complot par un autre, en inventant quelque nouveau principe, capable de tenir dans la crainte les méchants, lorsque même ils diraient, penseraient ou feraient du mal en secret; c'est ce qu'il exécuta en proposant aux peuples la créance d'un Dieu immortel, être d'une connaissance sans bornes, d'une nature supérieure et éminente. Il leur dit que ce Dieu pouvait entendre et voir tout ce que les mortels faisaient et disaient ici-bas, et que la première idée du crime le plus caché ne pouvait point se dérober à la connaissance d'un être dont la connaissance était l'essence même de sa nature; c'est ainsi que notre politique, en inculquant ces notions, devint l'auteur d'une doctrine merveilleusement séduisante, tandis qu'il cachait la vérité sous le voile brodé de la fiction; mais, pour ajouter la terreur au respect, il leur dit que les dieux habitaient les lieux consacrés à tous les fantômes et à ces horreurs paniques, que les hommes ont été

si ingénieux à imaginer pour s'épouvanter eux-mêmes, ajoutant des misères imaginaires à une vie déjà surchargée de maux. Ces lieux où la lumière foudroyante des météores enflammés, accompagnée des éclats horribles du tonnerre, traverse la voûte étoilée des cieux, l'ouvrage admirable de ce vieux et sage architecte, le temps où les cohortes associées des sphères lumineuses remplissent leurs révolutions régulières et bienfaisantes, et d'où des pluies rafraîchissantes descendent pour récréer la terre altérée : telle fut l'habitation qu'il assigna à ses dieux, place propre à l'exercice de leurs fonctions ; telles furent les terreurs dont il se servit pour prévenir les maux, étouffer les désordres dans leur naissance, faire jouer le ressort de ses lois, et introduire la religion si nécessaire aux magistrats. Tel est, à mon avis, l'artifice dont on s'est servi pour faire croire à des hommes mortels qu'il y avait des êtres immortels. »

Ce serait abuser de la patience du lecteur que d'accumuler les citations ; mais comme l'Égypte et la Grèce, de tous les pays, sont ceux où la politique et l'économie civile prirent les racines les plus profondes et s'étendirent de là presque partout, effacèrent la mémoire de l'ancienne idolâtrie par l'idolâtrie plus récente de déifier les hommes après leur mort, et que plusieurs auteurs modernes en ont conclu que ce dernier genre d'idolâtrie avait été le premier de tous, je rapporterai ici seulement deux témoignages de l'antiquité pour prouver que l'adoration des corps célestes a été le premier genre d'idolâtrie dans ces deux pays, aussi bien que dans tous les autres. « Il me paraît, dit Platon dans son *Cratylus*, que les premiers hommes qui ont habité la Grèce n'avaient point d'autres dieux que ceux que plusieurs barbares adorent encore actuellement ; savoir, le soleil, la lune, la terre, les étoiles, les cieux. » Par ces nations barbares, Platon entend également celles qui étaient civilisées et celles qui ne l'étaient pas ; savoir, les Perses et les sauvages d'Afrique, qui, au rapport d'Hérodote, adoraient également les astres, dont la lumière bienfaisante renouvelle toute la nature.

Le second témoignage que j'ai à rapporter regarde les Égyptiens, et il est tiré du premier livre de Diodore de Sicile. « Les premiers hommes, dit-il en parlant de cette nation, levant les yeux vers le ciel, frappés de crainte et d'étonnement à la vue du spectacle de l'univers, supposèrent que le soleil et la lune

en étaient les principaux dieux, et qu'ils étaient éternels. » La raison que cet historien rapporte rend sa proposition générale, l'étend à toutes les nations, et fait voir qu'il croyait que ce genre d'idolâtrie avait été le premier en tout autre lieu aussi bien qu'en Égypte.

En général, les Anciens croyaient que tout ce qui se meut de lui-même, et d'une manière réglée, participe bien sûrement à la Divinité, et que le principe intérieur par lequel il se meut est non-seulement incréé, mais encore exempt de toute altération. Cela supposé, on voit que dans la pensée où étaient les Anciens que les astres se mouvaient d'eux-mêmes, ils devaient nécessairement les regarder comme des dieux, comme les auteurs et les conservateurs de l'univers.

Au reste, c'étaient le soleil et la lune qui, par leur éclat et leur lumière, se rendaient dignes des principaux hommages dont le peuple superstitieux honorait les astres. Le soleil se nommait le *roi*, le *maître* et le *souverain* ; et la lune la *reine*, la *princesse* du ciel. Tous les autres globes lumineux passaient ou pour leurs sujets, ou pour leurs conseillers, ou pour leurs gardes, ou pour leur armée. L'Écriture sainte paraît elle-même s'accommoder à ce langage, en faisant mention de la milice du ciel, à qui le peuple offrait ses hommages.

Théodoret, en voulant piquer les païens sur le culte qu'ils rendaient encore de son temps aux astres, fait une réflexion bien sensée. Le souverain arbitre de la nature, dit-il, a doué ses ouvrages de toutes les perfections dont ils étaient susceptibles; mais comme il a craint que l'homme faible et timide n'en fût ébloui, il a entremêlé ces mêmes ouvrages de quelques défauts et de quelques imperfections, afin que d'un côté ce qu'il y a de grand et de merveilleux dans l'univers s'attirât notre admiration; et que de l'autre, ce qui s'y trouve d'incommode et de différence nous ôtât la pensée de lui rendre aucun culte divin. Ainsi de quelque éclat, de quelque lumière dont brillent le soleil et la lune, il ne faut qu'un simple nuage pour effacer l'un en plein midi, et pour obscurcir l'autre pendant les plus belles nuits de l'été. Ainsi la terre est une source inépuisable de trésors, elle ne ressent aucune vieillesse, elle renouvelle ses libéralités en faveur des hommes laborieux; mais de peur qu'on ne fût tenté de l'adorer et de lui offrir des respects, Dieu en a

fait un théâtre des plus grandes agitations, le séjour des maladies cruelles et des guerres sanglantes. Parmi les animaux utiles se trouvent les serpents venimeux, et parmi les plantes salutaires se cueillent des herbes qui empoisonnent.

On invoquait plus particulièrement le soleil sur les hauts lieux ou toits des maisons, à la lumière et en plein jour : on invoquait de la même manière la lune dans les bocages et les vallées, à l'ombre et pendant la nuit; et c'est à ce culte secret qu'on doit rapporter l'origine de tant d'actions indécéntes, de tant de coutumes folles, de tant d'histoires impures, dont il est étonnant que des hommes, d'ailleurs sensés et raisonnables, aient pu faire une matière de religion. Mais de quoi ne sont pas capables ceux qui viennent à s'oublier eux-mêmes, et qui font céder la lumière de l'esprit aux rapides égarements du cœur? A cette adoration des astres tenait celle du feu, en tant qu'il est le plus noble des éléments, et une vive image du soleil. On ne voyait même autrefois aucun sacrifice ni aucune cérémonie religieuse où il n'entrât du feu. Celui qui servait à parer les autels et à consumer les victimes qu'on immolait aux dieux était traité avec beaucoup d'égards et de distinction. On feignait qu'il avait été apporté du ciel, et même sur l'autel du premier temple que Zoroastre avait fait bâtir dans la ville de Zix en Médie. On n'y jetait rien de gras ni d'impur; on n'osait même le regarder fixement : *tanta gentium in rebus frivolis,* s'écrie Pline, *plerumque religio est.* Pour en imposer davantage, les prêtres païens, toujours fourbes et imposteurs, entretenaient ce feu secrètement, et faisaient accroire au peuple qu'il était inaltérable et se nourrissait de lui-même. Le lieu du monde où l'on révérait davantage le feu était la Perse. Il y avait des enclos fermés de murailles et sans toit, où l'on en faisait assidûment, et où le peuple soumis venait à certaines heures pour prier. Les personnes qualifiées se ruinaient à y jeter des essences précieuses et des fleurs odoriférantes. Les enclos qui subsistent encore peuvent être regardés comme les plus anciens monuments de la superstition.

Ce qui embarrasse les savants sur l'origine de l'idolâtrie, c'est qu'on n'a pas fait assez d'attention aux degrés par lesquels l'idolâtrie des hommes déifiés après leur mort a supplanté l'ancienne et primitive idolâtrie des corps célestes. Le premier

pas vers l'apothéose a été de donner aux héros et aux bienfaiteurs publics le nom de l'être qui était le plus estimé et le plus révéré. C'est ainsi qu'un roi fut appelé *le soleil*, à cause de sa munificence, et une reine *la lune*, à cause de sa beauté. Ce même genre d'adulation subsiste encore parmi les nations orientales, quoique dans un degré subordonné; ces titres étant aujourd'hui plutôt un compliment civil qu'un compliment religieux. A mesure qu'un genre d'adulation fit des progrès, on retourna la phrase, et alors la planète fut appelée du nom du héros, afin sans doute d'accoutumer plus facilement à ce nouveau genre d'adoration ce peuple déjà accoutumé à celle des planètes. Diodore de Sicile, après avoir dit que le soleil et la lune furent les premiers dieux d'Égypte, ajoute qu'on appela le soleil du nom d'*Osiris*, et la lune du nom d'*Isis*.

Par cette manière d'introduire un nouveau genre d'idolâtrie, l'ancienne et la nouvelle furent confondues ensemble. On peut juger de l'excès de cette confusion par la savante collection de Vossius sur la théologie des païens, où l'on voit de combien d'obscurités on a embrouillé ce point de l'antiquité, en se proposant de l'expliquer, dans la supposition qu'un de ces deux genres d'idolâtrie n'était qu'une idée symbolique de l'autre.

M. l'abbé Pluche, dans son *Histoire du ciel*, a inventé un nouveau système sur l'origine de l'idolâtrie. Il prétend que ce n'est point l'admiration du soleil qui a fait adorer le soleil à la place de son auteur. Jamais, dit-il, ce spectacle de l'univers n'a corrompu les hommes; jamais il ne les a détournés de la pensée d'un être moteur de tout, et de la reconnaissance qu'ils doivent à une providence toujours féconde en nouvelles libéralités; il les y rappelle, loin de les en détourner. L'Écriture symbolique des Égyptiens, si on l'en croit, par l'abus que la cupidité en a fait, est la source du mal. Toutes les nations s'y sont empoisonnées, en recevant les caractères de cette écriture sans en recevoir le sens. Une autre conséquence de ce système, tout aussi naturelle, c'est que les anciens dieux n'ont point été des hommes réels; la seule méprise des figures hiéroglyphiques a donné naissance aux dieux, aux déesses, aux métamorphoses, aux augures et aux oracles. C'est là ce qu'il appelle rapporter toutes les branches de l'idolâtrie à une seule et même racine; mais ce système est démenti par les mystères si célèbres

parmi les païens; on y enseignait avec soin que les dieux étaient des hommes déifiés après leur mort. M. l'abbé Pluche tâche de prouver son sentiment par l'autorité de Cicéron, et Cicéron dit positivement dans ses *Tusculanes* que les cieux sont remplis du genre humain. Il dit encore dans son traité *de la Nature des dieux* que les dieux étaient des hommes puissants et illustres, qui avaient été déifiés après leur mort. Il rapporte qu'Evhemerus enseigne où ils sont enterrés, sans parler, ajoute-t-il, de ce qui s'enseigne dans les mystères d'Éleusis et de Samothrace. Cependant malgré des preuves si décisives, M. l'abbé Pluche, en parlant des mystères, prétend que ce ne sont point des dieux qu'il faut chercher sous ces enveloppes, qu'elles sont plutôt destinées à nous apprendre l'état des choses qui nous intéressent; et ces choses qui nous intéressent ne sont, selon lui, que le sens des figures qu'on y représentait, réduit aux règlements du labourage encore informe, aux avantages de la paix, et à la justice qui donne droit d'espérer une meilleure vie.

Mais pour renverser de fond en comble tout le système de M. l'abbé Pluche, je vais rapporter un témoignage décisif, tiré de deux des plus grands Pères de l'Église, et qui prouve que l'hiérophante dans les mystères même d'Égypte, où M. l'abbé Pluche a placé le lieu de la scène, enseignait que les dieux nationaux étaient des hommes qui avaient été déifiés après leur mort. Le trait dont il s'agit est du temps d'Alexandre, lorsque l'Égypte n'avait point encore sucé l'esprit subtil et spéculatif de la philosophie des Grecs. Ce conquérant écrit à sa mère que le suprême hiérophante des mystères égyptiens lui avait découvert en secret les instructions mystérieuses que l'on y donnait, concernant la nature des dieux nationaux. Saint Augustin et saint Cyprien nous ont conservé ce fait curieux de l'histoire ancienne; voici ce qu'en dit le premier dans le huitième livre de la *Cité de Dieu :* « Ces choses sont de la même espèce que celles qu'Alexandre écrivit à sa mère, comme lui ayant été révélées par un certain Léon, le suprême hiérophante des mystères d'Égypte; savoir que non-seulement Picus, Faunus, Énée, Romulus et même Hercule, Esculape, Bacchus, fils de Sémélé, Castor et Pollux, et les autres de même rang, étaient des hommes que l'on avait déifiés après leur mort; mais encore que les dieux de la première classe, auxquels Cicéron

paraît faire allusion dans ses *Tusculanes*, comme Jupiter, Junon, Saturne, Neptune, Vulcain, Vesta, et plusieurs autres que Varron voudrait par des allégories transformer dans les éléments ou les parties du monde, avaient été, de même que les autres, des hommes mortels. Léon, rempli de crainte, sachant qu'en révélant ces choses, il révélait les secrets des mystères, supplia Alexandre, qu'après les avoir communiqués à sa mère, il lui ordonnât de brûler sa lettre. » Saint Cyprien dit que la crainte du pouvoir d'Alexandre extorqua de l'hiérophante *le secret des hommes dieux*.

Ces différents témoignages confirment de plus en plus que les mystères avaient été destinés à découvrir la fausseté des divinités populaires, afin de soutenir la religion des hommes de bon sens, et de les exciter au service de leur patrie. Dans cette ancienne institution, imaginée par les hommes les plus sages et les plus habiles, en enseignant que les dieux étaient des hommes déifiés à cause de leurs bienfaits envers la société, rien n'était plus propre que l'histoire de ces bienfaits à exciter le zèle de l'héroïsme. D'un autre côté, la découverte du véritable état de ces héros sur la terre, qui avaient participé à toutes les faiblesses de la nature humaine, prévenait le mal qu'aurait pu produire l'histoire de leurs vices et de leurs dérèglements; histoire propre à faire accroire aux hommes qu'ils étaient autorisés par l'exemple des dieux à donner dans les mêmes excès. Si l'on suppose avec M. Pluche que tous les dieux provenaient d'un alphabet égyptien, quel motif peut-on supposer dans les peuples qui les ait entraînés vers l'idolatrie? Ils s'y seraient précipités, pour ainsi dire, de gaîté de cœur, sans y avoir été déterminés, sans aucune de ces passions vives et véhémentes qui agissent également sur le cœur et sur l'esprit, qui accompagnent toujours les grandes révolutions, et qui, régnant avec une force universelle dans le cœur de tous les hommes, peuvent seules être envisagées comme la cause d'une pratique universelle. Mais que l'on suppose au contraire, ce que toute l'antiquité nous apprend, que les peuples ont adoré leurs ancêtres et leurs premiers rois, à cause des bienfaits qu'ils en avaient reçus, on ne peut alors concevoir un motif plus puissant ni plus capable de les avoir conduits à l'idolâtrie; et de la sorte l'histoire du genre humain se concilie avec la connais-

sance de la nature humaine et celle de l'effet des passions.

Ce n'est point une simple conjecture que de croire qu'une reconnaissance superstitieuse fit regarder comme des dieux les inventeurs des choses utiles à la société. Eusèbe, juge compétent, s'il y en eut jamais, des sentiments de l'antiquité, atteste ce fait, comme un fait notoire et certain. Ce savant évêque dit que ceux qui, dans les premiers âges du monde, excellèrent par leur sagesse, leur force ou leur valeur, ou qui avaient le plus contribué au bien commun des hommes, ou inventé, ou perfectionné les arts, furent déifiés durant leur vie même, ou immédiatement après leur mort. C'est ce qu'Eusèbe avait lui-même puisé dans une des histoires des plus anciennes et des plus respectables, l'histoire phénicienne et sanchoniate, qui donne un détail fort exact de l'origine du culte des héros, et qui nous apprend expressément que leur déification se fit immédiatement après leur mort, temps où le souvenir de leurs bienfaits était encore récent dans la mémoire des hommes, et où les mouvements d'une reconnaissance vive et profonde absorbant, pour ainsi dire, toutes les facultés de leur âme, enflammaient les cœurs et les esprits de cet amour et de cette admiration que M. Pope a si parfaitement dépeints dans son *Essai sur l'homme :*

Un mortel généreux, par ses soins, sa valeur,
Du public qu'il aimait faisait-il le bonheur;
Admirait-on en lui les qualités aimables,
Qui rendent aux enfants les pères respectables,
Il commandait sur tous, il leur donnait la loi,
Et le père du peuple en devenait le roi.
Jusqu'à ce temps fatal, seul reconnu pour maître,
Tout patriarche était le monarque, le prêtre,
Le père de l'État qui se formait sous lui.
Ses peuples après Dieu n'avaient point d'autre appui.
Ses yeux étaient leur loi, sa bouche leur oracle;
Jamais ses volontés ne trouvèrent d'obstacle.
De leur bonheur commun il devint l'instrument,
Du sillon étonné tira leur aliment.
Il leur porta les arts, leur apprit à réduire
Le feu, l'air, et les eaux, aux lois de leur empire,
Fit tomber à leurs pieds les habitants des airs,
Et tira les poissons de l'abîme des mers.

Lorsqu'enfin abattu sous le poids des années
Il s'éteint et finit ses longues destinées,
Cet homme comme un Dieu si longtemps honoré,
Comme un faible mortel par les siens est pleuré.
Jaloux d'en conserver les traits et la figure,
Leur zèle industrieux inventa la peinture.
Leurs neveux, attentifs à ces hommes fameux
Qui par le droit du sang avaient régné sur eux,
Trouvent-ils dans leur suite un grand, un premier père,
Leur aveugle respect l'adore et le révère.

Ces premiers sentiments antérieurs à l'idolâtrie en furent la première cause par les passions d'amour et d'admiration qu'ils excitèrent dans un peuple encore simple et ignorant. On ne doit pas être étonné qu'un peuple de ce caractère ait été porté à regarder comme des espèces de dieux ceux qui avaient enseigné aux hommes à s'assujettir les éléments. Ils devinrent le sujet de leurs hymnes, et de leurs panégyriques et de leurs hommages; et l'on peut observer que parmi toutes les nations, les hommes dont la mémoire fut consacrée par un culte religieux sont les seuls de ces temps anciens et ignorants dont le nom n'ait point été enseveli dans l'oubli.

On a vu dans des temps postérieurs, lorsque les circonstances étaient semblables, des hommes parvenir aux honneurs divins avec autant de facilité et de succès que les anciens héros, qu'Osiris, Jupiter, ou Bélus; car la nature en général est uniforme dans ses démarches. On s'est, à la vérité, moqué des apothéoses d'Alexandre et de César; mais c'est que les nations au milieu desquelles ils vivaient étaient trop éclairées. Il n'en fut pas de même d'un Odin, qui vivait vers le temps de César, et qui fut mis par le peuple du Nord au-dessus de tous les autres dieux. C'est que ces peuples étaient encore barbares et sauvages, et qu'une pareille farce ne peut être jouée avec applaudissement, que le lieu de la scène ne soit parmi un peuple grossier et ignorant.

Tacite rapporte que c'était une coutume générale parmi les nations du Nord que de déifier leurs grands hommes, non à la manière des Romains leurs contemporains, uniquement par flatterie et par persuasion intime, mais sérieusement et de bonne foi. Un trait qui se trouve dans Ézéchiel confirme que l'apothéose se faisait souvent du vivant même des rois. *Ton cœur*

s'en glorifie, dit Dieu en s'adressant au roi de Tyr par la bouche de son prophète; *tu as dis : je suis un Dieu, je suis assis sur le trône de Dieu au milieu de la mer; cependant tu n'es qu'un homme et non un Dieu.... Diras-tu encore que tu es un Dieu?.... Mais tu trouveras que tu es un homme et non un Dieu.* Ce passage indique, ce me semble, que les sujets du roi de Tyr rendaient à ce prince un culte idolâtre, même durant sa vie, et il est assez vraisemblable qu'il devint dans la suite un des Neptunes grecs.

Sous prétexte d'expliquer l'antiquité, M. Pluche la renverse et la détruit entièrement. Sa chimère est que toutes les coutumes civiles et religieuses de l'antiquité sont provenues de l'agriculture, et que les dieux et les déesses même proviennent de cette moisson fertile. Mais s'il y a deux faits dans l'antiquité que le scepticisme même avait honte, dans ses moments de sincérité et de bon sens, de révoquer en doute, c'est que ce culte idolâtre des corps célestes a eu pour premier fondement l'influence sensible et visible qu'ils ont sur les corps sublunaires, et que les dieux tutélaires des passions païennes étaient des hommes déifiés après leur mort, et à qui leurs bienfaits envers le genre humain ou envers leurs concitoyens avaient procuré les honneurs divins; qui croirait que ces deux faits puissent être niés par une personne qui prétend à la connaissance de l'antiquité, et qui se propose de l'expliquer? Mais ni les hommes ni les dieux ne peuvent tenir contre un système. M. Pluche nous assure que tout cela est illusion; que l'antiquité n'a eu aucune connaissance de cette matière; que les corps célestes n'ont point été adorés à cause de leur influence; qu'Osiris, Isis, Jupiter, Pluton, Neptune, Mercure, que même les héros demi-dieux, comme Hercule et Minos, n'ont jamais existé; que ces prétendus dieux n'étaient que les lettres d'un ancien alphabet, de simples figures qui servaient à donner des instructions au laboureur égyptien. Ses hiéroglyphes sont presque entièrement confinés à la seule agriculture et à l'usage des calendriers; ce qui suppose ou qu'ils n'ont point été destinés dans leur origine à représenter les pensées des hommes, sur quelques sujets qu'elles pussent rouler, ou que les soins de ces fameux personnages de l'antiquité, qui ont établi, affermi et gouverné les sociétés, étaient absorbés par l'agriculture, ou

qu'ils n'étaient occupés d'aucune autre idée. L'agriculture, en un mot, est la base principale et fondamentale de ce système de l'antiquité; tout le reste n'y est inséré que pour l'ornement de la scène. Ce système, que l'on peut regarder comme le débordement d'une imagination féconde, est lui-même comme l'ancienne, dont les débordements du Nil couvraient les terres les plus fertiles de l'Égypte; et qui, échauffée et mise en fermentation par les rayons puissants du soleil, produisait des hommes et des monstres. Les dieux de M. l'abbé Pluche paraissent sortir des sillons, comme l'on dit qu'il est autrefois arrivé au dieu Tagès.

Mais comment prouve-t-il la justesse du principe sur lequel il fonde son système, et la vérité des conséquences qu'il en déduit? Il les prouve alternativement l'un par l'autre, ce principe par la conséquence, et la conséquence par le principe. Toutes les fois qu'il veut prouver qu'un hiéroglyphe que l'on prenait pour la figure réelle d'un dieu n'était qu'un symbole de l'agriculture, il suppose que ce ne peut être la figure réelle d'un dieu, parce que les dieux n'ont point existé; il en conclut que c'est un symbole; il lui plaît que ce soit un symbole de l'agriculture; et lorsqu'il veut prouver que les dieux n'ont point existé, alors il suppose que l'hiéroglyphe que l'on prenait pour la figure réelle d'un dieu n'était qu'un symbole de l'agriculture.

En général on peut dire contre le système de M. Pluche, qu'il est absurde de supposer que les Égyptiens n'aient fait usage des hiéroglyphes que pour les choses qui concernent le labourage. Il est fort naturel de croire que, l'esprit n'ayant pas encore inventé des signes qui servissent à représenter les sons et non les choses, les législateurs et les magistrats auront été obligés de puiser dans cette source, c'est-à-dire de recourir aux hiéroglyphes pour s'exprimer aux yeux du peuple sur les matières relatives au culte religieux, au gouvernement de la société, à l'histoire des héros, aux arts et aux sciences. Le genre d'expression était extrêmement imparfait, et le sujet des méprises infini, toutes les fois qu'au défaut des images réelles on était obligé d'employer des images symboliques. Souvent on substituait le symbole à l'idée; et c'est ainsi qu'après s'être servi de la figure des animaux et des végétatifs pour exprimer les attributs des dieux et des héros, on a substitué à ces dieux

et à ces héros les animaux et les végétatifs mêmes. On a cru que ces dieux les animaient, qu'ils s'étaient cachés sous leur figure, et on les a adorés. Ce progrès est sensible dans l'exemple d'Orisis et d'Apis.

De ce qui n'était que l'origine d'une seule branche de l'idolâtrie, M. Pluche en a voulu faire l'origine de toute l'idolâtrie. Des images empruntées de la diversité des objets visibles qui sont sur la terre et dans les cieux, ne pouvant manquer d'avoir quelque rapport avec les productions de l'agriculture, qui sont en même temps les effets de la fécondité de la terre et de l'influence des astres. De ce rapport M. Pluche a conclu qu'il fallait expliquer les hiéroglyphes relativement à l'agriculture; et ce qui s'y trouvait sur les dieux, sur le gouvernement et sur l'histoire est devenu dans son esprit un instrument ou une instruction pour le labourage. Il a employé les monuments mêmes de l'antiquité pour la détruire, comme le Père Hardouin s'est servi de médailles pour renverser l'histoire. Ses conjectures ont pris la place des faits, l'imagination a dégradé la vérité; et j'oserais dire qu'il ne serait pas difficile, en conséquence des mêmes principes, de prouver que les dieux d'Égypte, au lieu de provenir de l'agriculture, proviennent des jeux de cette nation, de leurs fêtes, de leurs combats, de leur manière de chasser, de pêcher, et même si l'on voulait, de leur cuisine, et les langues orientales ne manqueraient pas de fournir des étymologies pour soutenir ces différents sentiments.

L'idolâtrie ayant déifié les hommes, il était tout naturel qu'elle communiquât à ses dieux les défauts des hommes. C'est aussi ce qui arriva. Les dieux du paganisme furent donc hommes en toutes manières, à cela près qu'ils étaient plus puissants que des hommes. Les hommes jouissaient du plaisir secret de voir retracée dans de si respectables modèles l'image de leurs propres passions, et d'avoir pour fauteurs et pour complices de leurs débauches les dieux mêmes qu'ils adoraient. Sous le nom de fausses divinités, c'étaient en effet leurs propres pensées, leurs plaisirs et leurs fantaisies qu'ils adoraient. Ils adoraient Vénus, parce qu'ils se laissaient dominer par l'amour sensuel, et qu'ils en aimaient la puissance. Ils érigeaient des autels à Bacchus le plus enjoué de tous les dieux, parce qu'ils s'abandonnaient et qu'ils sacrifiaient, pour ainsi dire, à la joie

des sens plus douce et plus enivrante que le vin. La manie de déifier alla si loin qu'on déifia même les villes, et Rome fut considérée comme une déesse.

Le *polythéisme*, considéré en lui-même, est également contraire à la raison et aux phénomènes de l'univers. Quand on a une fois admis l'existence d'une nature infiniment parfaite, il est facile de comprendre qu'elle est l'unique et qu'aucun être ne peut l'égaler. Si notre raison peut s'élever jusqu'à ce principe, *il existe une telle nature*, elle fera aisément et sans nul secours cet autre pas, qui est plus facile sans comparaison que le premier, *donc il n'y a qu'un seul Dieu*. S'il pouvait y avoir trois ou quatre de ces natures, il pourrait y en avoir non-seulement dix millions, mais aussi une infinité, car on ne saurait trouver aucune raison d'un certain nombre plutôt que d'un autre. Comme donc le nombre binaire enfermerait une superfluité qui choque notre raison, l'ordre demande que l'on se réduise à l'unité. Si chacune de ces matières était souverainement parfaite, elle n'aurait besoin que d'elle-même pour jouir d'une félicité infinie; la société des autres ne lui servirait donc de rien, et ainsi notre raison ne pourrait souffrir aucune pluralité. C'est un de ses axiomes, que la nature ne fait rien en vain, et que c'est en vain que l'on emploie plusieurs causes pour un effet qu'un plus petit nombre de causes peut produire aussi commodément : la maxime qui a été appelée *la raison des nominaux*, parce qu'elle leur a servi à retrancher des écoles de philosophie une infinité d'excrescences et d'entités superflues; la maxime, dis-je, qu'il ne faut point multiplier les êtres sans nécessité, est un principe qu'aucune secte de philosophie n'a rejeté; or elle ruine sans ressource le *polythéisme*.

Le *polythéisme* n'est pas moins contraire aux phénomènes qu'à la raison, puisqu'on ne voit aucun désordre dans le monde, ni aucune confusion dans ses parties qui puissent faire soupçonner qu'il y a plusieurs divinités indépendantes auxquelles il soit soumis. Or cependant c'est ce qui arriverait, si le *polythéisme* avait lieu. M. Bayle prouve parfaitement bien que la religion païenne était un principe d'anarchie. En effet, ces dieux qu'elle répandait partout et dont elle remplissait le ciel et la terre, la mer et l'air, étant sujets aux mêmes passions que l'homme, la guerre était immanquable entre eux. Ils étaient

et plus puissants et plus habiles que les hommes : tant pis pour le monde. L'ambition ne cause jamais autant de ravages que lorsqu'elle est secondée d'un grand pouvoir et d'un grand esprit.

Le désordre commença bientôt dans la famille divine. Titan, le fils aîné du premier des dieux, fut privé de la succession par les intrigues de ses sœurs, qui, ayant gagné leur mère, firent en sorte qu'il cédât son droit à Saturne son frère puîné, de sorte qu'une cabale de femmes troubla la loi naturelle dès la première génération. Saturne dévorait ses enfants mâles pour tenir parole à Titan; mais son épouse le trompa, et fit nourrir en secret trois de ses fils. Titan, ayant découvert ce manége, résolut de tirer raison de cette injure, et fit la guerre à Saturne et le vainquit, et l'enferma dans une noire prison lui et sa femme. Jupiter, fils de Saturne, soutint la guerre, et remit en liberté son père et sa mère; et alors Titan et ses fils, chargés de fers, furent enfermés dans le Tartare, qui était la même prison où Saturne et son épouse avaient eté enchaînés. Saturne, redevable de sa liberté à son fils, n'en fut pas reconnaissant. Un oracle lui avait prédit que Jupiter le détrônerait, il tâcha de prévenir cette prédiction. Mais Jupiter s'étant aperçu de l'entreprise, le renversa du trône, le chargea de chaînes et le précipita dans le Tartare. Il le châtia même, comme Saturne en avait usé envers son père. Le sang qui coula de la plaie que Saturne reçut en cette occasion tomba sur la terre et produisit des géants qui s'efforcèrent de déposer Jupiter. Le combat fut rude et douteux pendant assez longtemps. Enfin la victoire se déclara pour Jupiter.

Ce sont les principales guerres divines dont les païens aient fait mention. Ils se sont autant éloignés du vraisemblable, en ne continuant point l'histoire de cette suite de rébellions qui ont dû être fréquentes, qu'ils s'y étaient conformés en la conduisant jusqu'à la gigantomachie. Rien ne choque plus la vraisemblance que de voir qu'ils ont supposé que les autres dieux ne conspiraient pas souvent contre Jupiter, et que par des ligues et des contre-ligues ils ne tâchaient pas de s'agrandir, ou de s'exposer aux usurpateurs. La suite naturelle et inévitable du caractère qu'on leur donne était qu'ils se querellassent plus souvent, et qu'ils entreprissent plus fréquemment de

s'emparer des États, les uns des autres, que les hommes ne se querellent et ne forment de pareilles entreprises. Cela va loin, comme vous voyez. Junon seule, telle qu'on la représente, devait tailler plus de besogne à Jupiter, son mari, qu'il n'en eût su expédier. Elle était jalouse, fière, vindicative excessivement, et se voyait tous les jours trahie par son mari. Quels tumultes ne devait-elle pas exciter? Quels complots ne devait-elle pas former contre un époux si infidèle? Il se tira d'une guerre qu'elle lui avait suscitée, et d'une seconde conspiration où elle entra. Quels désordres ne causa-t-elle pas dans le monde pour se venger de ses rivales et pour perdre tous ceux qui lui déplaisaient? Il n'y a rien de plus vraisemblable dans l'*Énéide* que le personnage qu'elle y joue; personnage si pernicieux qu'elle fait sortir des enfers une furie pour inspirer la rage martiale à des peuples qui ne songeaient qu'à la paix. Souvenez-vous qu'il y avait encore d'autres déesses. Il n'eût fallu que celle-là pour mettre le trouble parmi les dieux. Cela rendait inévitables les factions et les intrigues, les complots et les querelles. Un bel esprit (le chevalier Temple) les a bien décrites, en disant que ce sont des guerres d'anarchie, dont les mauvais fruits, mûrissant tôt ou tard, bouleversent quelquefois les sociétés les plus florissantes. L'histoire est toute remplie de ces sortes de choses. Voici donc comme je raisonne. Malgré toutes les précautions qu'on a prises dans les États, malgré les différentes formes de gouvernement qu'on y a successivement introduites, on n'a jamais pu ôter les semences de l'anarchie, ni empêcher qu'elle ne levât la tête de temps en temps. Les séditions, les guerres civiles, les révolutions sont fréquentes dans tous les États, quoique plus ou moins dans les uns que dans les autres. Pourquoi cela? C'est que les hommes sont sujets à des mauvaises passions. Ils sont envieux les uns des autres. L'avarice, l'ambition, la volupté, la vengeance, les possèdent. Ceux qui doivent commander s'en acquittent mal. Ceux qui doivent obéir s'en acquittent encore quelquefois plus mal. Vous donnez des bornes à l'autorité royale; c'est le moyen d'inspirer l'envie de parvenir à la puissance despotique. En un mot, les uns abusent de l'autorité et les autres de la liberté. Or, puisque les dieux étaient sujets aux mêmes passions que l'homme, il fallait donc nécessairement qu'il y eût des guerres

entre eux, et des guerres d'autant plus funestes, qu'ils surpassaient l'homme en esprit et en puissance; des guerres qui ébranlassent jusqu'au centre de la mer et de la terre, l'air et les cieux; des guerres enfin qui missent l'anarchie, le trouble et la confusion dans tous les corps de l'univers. Or, puisque cette anarchie n'est point venue, c'est une marque qu'il n'y a point eu de guerre entre les dieux; et c'est en même temps une preuve qu'ils n'existaient point; car s'ils eussent existé, ils n'eussent point pu être d'accord. Je ne voudrais point d'autre raison que celle-là pour me convaincre de la fausseté de la religion païenne.

Le *polythéisme* étant si absurde en lui-même, et si contraire en même temps aux phénomènes, vous me demanderez peut-être ce qu'en pensaient les plus sages d'entre les païens. C'est à quoi je vais satisfaire. Il y avait autrefois trois classes de dieux, rangés avec beaucoup d'adresse : les *poétiques*, les *politiques* et les *philosophiques*. C'est la division qu'en fait le grand pontife Scévola, qui, se trouvant à la tête de tous les ministres de la superstition, ne devait point s'y méprendre. Les dieux poétiques semblaient abandonnés au vulgaire qui se repaît de fictions. Les politiques servaient dans les occurrences délicates, où il fallait relever les courages abattus, les manier avec dextérité, leur donner une nouvelle force. Les philosophiques enfin n'offraient rien que de noble, de pur, de convenable au petit nombre d'honnêtes gens qui, parmi les païens, savaient penser. Ces derniers ne reconnaissaient qu'un seul dieu qui gouvernait l'univers par le ministère des génies ou des démons, à qui ils donnaient le nom de *divinités subalternes*. M. Bayle prétend qu'aucun philosophe païen n'a eu connaissance de l'unité de Dieu; car tous ceux, dit-il, qui semblent reconnaître cette vérité ont réduit à la seule divinité du soleil tous les autres dieux du paganisme, ou n'ont point admis d'autre Dieu que l'univers même, que la nature, que l'âme du monde.

Or, on comprend aisément, pour peu qu'on y fasse attention, que l'unité ne peut convenir ni au soleil, ni au monde, ni à l'âme du monde. Cela est visible à l'égard du soleil et du monde; car ils sont composés de plusieurs portions de matière réellement distinctes les unes des autres; et il ne serait pas moins absurde de soutenir qu'un vaisseau n'est qu'un seul être,

ou qu'un éléphant n'est qu'une seule entité, que de l'affirmer du monde, soit qu'on le considère comme une simple machine, soit qu'on le considère comme un animal. Toute machine, tout animal est essentiellement un composé de diverses pièces. L'âme du monde est aussi composée de parties différentes. Ce qui anime un arbre n'est point la même chose que ce qui anime un chien. Personne n'a mieux décrit que Virgile le dogme de l'âme du monde, laquelle il prenait pour Dieu :

Esse apibus partem divinæ mentis et haustus
Ethæreos dixere : Deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, cælumque profundum ;
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.

VIRGIL. *Georg.* lib. IV, vers. 220.

On voit par là clairement la divinité divisée en autant de parties qu'il y a de bêtes et d'hommes. Cet esprit, cet entendement répandu, selon Virgile, par toute la masse de la matière, peut-il être composé de moins de parties que la matière? Ne faut-il pas qu'il soit dans l'air par des portions de sa substance numériquement distinctes des portions par lesquelles il est dans l'eau réellement? donc les philosophes qui semblent avoir enseigné l'unité de Dieu ont été plus *polythéistes* que le peuple. Ils ne savaient ce qu'ils disaient, s'ils croyaient dire que l'unité appartient à Dieu. Elle ne peut lui convenir, selon leur dogme, que de la manière qu'elle convient à l'océan, à une nation, à une ville, à un palais, à une armée. Le dieu qu'ils reconnaissaient être un amas d'une infinité de parties, si elles étaient homogènes, chacune était un dieu, ou aucune ne l'était. Or, si aucune ne l'avait été, le tout n'aurait pas pu être dieu. Il fallait donc qu'ils admissent au pied de la lettre une infinité de dieux, ou pour le moins un plus grand nombre qu'il n'y en avait dans le poëme d'Hésiode, ni dans aucune autre liturgie. Si elles étaient hétérogènes, on tombait dans la même conséquence, car il fallait que chacune participât à la nature divine et à l'essence de l'âme du monde. Elle n'y pouvait participer sans être un dieu, puisque l'essence des choses n'est point susceptible du plus ou du moins. On l'a tout entière, ou l'on n'en a rien du tout. Voilà donc autant de dieux que de parties dans l'univers. Que si la nature de Dieu n'avait point été communiquée à

quelques-unes des parties, d'où serait venu qu'elle aurait été communiquée à quelques autres, et quel composé bizarre et monstrueux ne serait-ce pas qu'une âme composée de parties non vivantes et non animées, et de parties vivantes et animées? Il serait encore plus monstrueux de dire qu'aucune portion de dieu n'était un dieu, et que néanmoins toutes ensemble elles composaient un dieu; car, en ce cas-là, l'être divin eût été le résultat d'un assemblage de plusieurs pièces non divines: il eût été fait de rien, tout comme si l'étendue était composée de points mathématiques.

Qu'on se tourne de quelque côté qu'on voudra, on ne peut trouver jamais, dans les systèmes des anciens philosophes, l'unité de Dieu; ce sera toujours une unité collective. Affectez de dire, sans nommer jamais l'armée, que tels ou tels bataillons ont fait ceci, ou, sans jamais articuler ni régiments, ni bataillons, que l'armée a fait cela, vous marquerez également une multitude d'acteurs. S'il n'y a qu'un seul Dieu, selon eux, c'est de la même manière qu'il n'y a qu'un peuple romain, ou que, selon Aristote, il n'y a qu'une matière première. Voyez dans saint Augustin les embarras où la doctrine de Varron se trouve réduite. Il croyait que Dieu n'était autre chose que l'âme du monde. On lui fait voir que c'est une division de Dieu en plusieurs choses, et la réduction de plusieurs choses en un seul dieu. Lactance aussi a très-bien montré le ridicule du sentiment des stoïques, qui était à peu près le même que celui de Varron. Spinosa est dans le même labyrinthe. Il soutient qu'il n'admet qu'une substance, et il la nomme *Dieu*. Il semble donc n'admettre qu'un dieu; mais dans le fond il en admet une infinité sans le savoir. Jamais on ne comprendra que l'unité de substance, à quoi il réduit l'univers, soit autre chose que l'unité collective, ou que l'unité formelle des logiciens, qui ne subsiste qu'idéalement dans notre esprit. S'il se trouve donc dans les philosophes païens quelques passages qui semblent autoriser d'une manière plus orthodoxe l'unité de Dieu, ce ne sont la plupart du temps qu'un galimatias pompeux; faites-en bien l'analyse, il en sortira toujours une multitude de dieux. On n'est parfaitement unitaire qu'autant qu'on reconnaît une intelligence parfaitement simple, totalement distinguée de la matière et de la forme du monde, productrice de toutes choses, et véritable-

ment spirituelle. Si l'on affirme cela, l'on croit qu'il n'y a qu'un Dieu ; mais si on ne l'affirme pas, on a beau siffler tous les dieux du paganisme, et témoigner de l'horreur pour la multitude des dieux, on en admettra réellement une infinité. Or c'est là précisément le cas de tous les anciens philosophes que nous avons prouvé ailleurs n'avoir aucune teinture de la véritable spiritualité.

Si M. Bayle s'était contenté de dire qu'en raisonnant conséquemment, on ne se persuaderait jamais que l'unité de Dieu fût compatible avec la nature de Dieu, telle que l'admettaient les anciens philosophes, je me rangerais à son avis. Il me semble que ce qu'ils disaient de l'unité de Dieu ne coulait point de leur doctrine touchant la nature de cet Être. Je parle même de la doctrine des premiers Pères de l'Église, qui mettaient dans Dieu une espèce de matérialisme. Cette doctrine bien pénétrée, et conduite exactement de conséquences en conséquences, était l'éponge de toute religion. Les raisonnements de M. Bayle, que j'ai apportés en objection, en sont une preuve bien évidente. Mais comme les opinions, inconséquemment et très-impertinemment tirées d'une hypothèse, n'entrent pas moins facilement dans les esprits que si elles émanaient nécessairement d'un bon principe, il faut convenir que les philosophes païens ont véritablement reconnu l'unité de Dieu, quoiqu'elle ne coulât pas de leur doctrine sur la nature d'un Être suprême. Il n'y a point eu de philosophes païens qui aient plus insisté sur le dogme de la Providence que les stoïques. Ils croyaient pourtant que Dieu était corporel. Ils joignaient donc ensemble la nature corporelle à une intelligence répandue partout. Or l'unité proprement dite n'est pas plus difficile à concilier avec une telle nature que la Providence, ou plutôt elles sont toutes deux également incapables de lui être assorties. Combien de philosophes modernes qui, sur les traces de M. Locke, s'imaginent que leur âme est matérielle! en sont-ils pour cela moins persuadés de sa véritable unité? L'idée de l'unité de Dieu est si naturelle et si conforme à la droite raison, qu'ils l'ont entée sur leur système, quelque discordant qu'il fût avec cette idée. Ils se sont rapprochés de l'orthodoxie par ces inconséquences, car il est sûr que s'ils avaient bien suivi leur pointe, je veux dire qu'ils se fussent attachés régulièrement aux résultats de

leur principe, ils auraient parlé de Dieu moins noblement qu'ils n'ont fait. Tous les systèmes des anciens philosophes sur la nature de Dieu conduisaient à l'irréligion ; et si tous les philosophes ne sont point tombés dans cet abîme, ils en ont été redevables, encore un coup, au défaut d'exactitude dans le raisonnement. Ils sont sortis de leur route, attirés ailleurs par les idées que la nature avait imprimées dans leur esprit, et que l'étude de la morale nourrissait et fortifiait.

Un des plus grands esprits de l'ancienne Rome s'avisa d'examiner les opinions des philosophes sur la nature divine. Il disputa pour et contre avec beaucoup d'attention. Qu'en arriva-t-il? c'est qu'au bout du compte il se trouva athée, ou peu s'en fallut, ou qu'au moins il n'évita ce grand changement que parce qu'il eut plus de déférence pour l'autorité de ses ancêtres que pour ses lumières philosophiques.

Mais une chose qu'on ne peut pardonner aux anciens philosophes qui reconnaissaient un seul Dieu, c'est que, satisfaits de ne point tomber dans l'erreur, ils regardaient comme une de leurs obligations d'y entretenir les autres. Le sage, avoue l'orateur philosophe, doit maintenir tout l'extérieur de la religion qu'il trouve établi, et conserver inviolablement les cérémonies brillantes, sacrées, auxquelles les ancêtres ont donné cours. Pour lui, qu'il considère la beauté de l'univers, qu'il examine l'arrangement des corps célestes, il verra que, sans rien changer aux choses anciennes, il doit adorer en secret l'Être suprême. En cela consistait toute la religion des païens, gens d'esprit. Ils reconnaissaient un Dieu qu'ils regardaient comme remplissant le monde de sa grandeur, de son immensité. Ils retenaient avec cela les principaux usages du pays où ils vivaient, craignaient surtout d'en troubler la paix par un zèle furieux, ou par trop d'attachement à leurs opinions particulières. C'est sur quoi appuie Sénèque d'une manière très-sensée. Quand nous plions, dit-il, devant cette foule de divinités qu'une vieille superstition a entassées les unes sur les autres, nous donnons ces hommages à la coutume, et non pas à la religion. Nous voulons par là contenir le peuple, et non point nous avilir honteusement.

Suivant quelques philosophes, tout le *polythéisme* poétique, tout ce qu'il y a eu de divinités parmi les Grecs, tout ce qui

entre dans le détail de leurs généalogies, de leurs familles, de leurs domaines, de leurs amours, de leurs aventures, n'est autre chose que la physique mise sur un certain ton et agréablement tournée. Ainsi Jupiter n'est plus que la matière éthérée, et Junon la masse liquide de notre atmosphère. Apollon est le soleil, et Diane est la lune. Pour abréger, tous les dieux ne sont que les éléments et les corps physiques; la nature se trouve partagée entre eux, ou plutôt ils ne sont tous que les différentes parties de divers effets de la nature.

Il faut convenir que cette première institution des dieux est un fait d'histoire assez constant, du moins pris en général. On sait que dans l'origine du paganisme, la physique, qui n'avait pas encore formé de science, laissait les écrivains dans une si grande sécheresse sur le fond des choses, que pour la corriger, ils empruntèrent le secours des allusions et des fables, genre d'écrire que favorisait le penchant, et en quelque sorte l'enfance des lecteurs, comme il paraît dans Cicéron. Mais ce fait même, la défense du paganisme dans le temps que le christianisme s'élevait sur ses ruines et ses débris, était la plus forte démonstration contre lui. 1° Si les dieux n'étaient que des portions de l'univers, il demeurait évident que l'univers prenait la place de son auteur, et que l'homme aveugle décernait à la créature l'adoration qui n'est due qu'au Créateur; 2° quand même les dieux n'auraient été dans l'origine que les éléments personnifiés, cette théologie symbolique ne devenait-elle pas une occasion de scandale et d'erreur impie? Quelle que fût l'origine physique du mot *Jupiter*, n'était-il pas, dans la signification d'usage, le nom propre d'un dieu, père des autres dieux? Lorsque le peuple lisait dans ses poëtes que Jupiter frappait Junon, son épouse et sa sœur, concevait-il qu'il ne s'agissait là que du choc des éléments? Recourait-il aux allusions pour l'intelligence des autres fables, où il voyait un sens clair, qui dès le premier aspect fixait sa croyance? Où était le poëte qui eût appris à distinguer ces images allégoriques d'avec la simplicité de la lettre? où étaient même les poëtes qui n'eussent pas représenté le même dieu sous des emblèmes tous différents, et quelquefois opposés? Il était donc impossible que le vulgaire ignorant saisît au milieu de ces variations un point fixe d'allégorie qui le déterminât, et dès lors il ne lui restait qu'un

système scandaleux où la raison trompée n'offrait à la morale que des exemples trompeurs.

Quelque parti que prît l'idolâtrie, soit qu'elle regardât ses dieux comme des éléments qu'elle avait personnifiés, soit qu'elle les regardât comme des hommes qu'elle avait déifiés après leur mort, pour les bienfaits dont ils avaient comblé les humains, toujours est-il vrai de dire que son fonds était une ignorance brutale, et une entière dépravation du sens humain. Ajoutez à cela que les poëtes épuisèrent en sa faveur tout ce qu'ils avaient d'esprit, de délicatesse et de grâces, et qu'ils s'étudièrent à employer les couleurs les plus vives pour fonder des vices et des crimes qui seraient tombés dans le décri, sans la parure qu'ils leur prêtaient, pour en couvrir la difformité, l'absurdité et l'infamie.

On sait que le plus sage des philosophes condamnait sans réserve ces fictions profanes, si manifestement injurieuses à la Divinité. « Nous ne devons, disait-il, admettre dans notre république, ni les chaînes de Junon, formées par son propre fils ; ni la chute de Vulcain, précipité du haut des cieux pour avoir pris la défense de sa mère contre Jupiter qui levait la main sur elle ; ni les autres combats des dieux, soit que ces idées servent de voiles à d'autres, soit que le poëte les donne pour ce qu'il semble qu'elles sont. La jeunesse, qui ne peut démêler ces vues différentes, se remplit par là d'opinions insensées qui ne s'effacent qu'avec peine de son esprit. Il faut au contraire lui montrer toujours Dieu comme juste et véritable dans ses œuvres, autant que dans ses paroles. Et en effet, il est constant dans ses promesses, il ne séduit ni par de vaines images, ni par de faux discours, ni par des signes trompeurs, ni durant le jour, ni durant la nuit. »

La raison même, au milieu des plus épaisses ténébres, ne pouvait se dérober à ces rayons de vérité tant il est impossible à l'homme d'anéantir l'idée de l'Être unique, saint et parfait, qui l'a tiré du néant.

Mais si ces fables, dont on repaissait le peuple, étaient, de l'aveu même de Platon, si injurieuses à la Divinité, et en même temps si funestes à la pureté des mœurs, pourquoi ne travaillait-il pas à le détromper, en lui inspirant une idée saine de la Divinité ? Pourquoi, de concert avec les autres philosophes,

fomentait-il encore son erreur? Le voici : c'est qu'il s'imaginait que le *polythéisme* était si fort enraciné, qu'il était impossible de le détruire sans mettre toute la société en combustion. « Il est très-difficile, dit-il, de connaître le père, le souverain arbitre de cet univers; mais si vous avez le bonheur de le connaître, gardez-vous bien d'en parler au peuple. » Les philosophes, aussi bien que les législateurs, étaient dans ce principe, que la vérité était peu propre à être communiquée aux hommes. On croyait, sans aucune répugnance, qu'il fallait les tromper, ou du moins leur exposer les choses adroitement voilées. De là vient, dit Strabon, que l'usage des fables s'est si fort étendu, qu'on a feint et imaginé, par une espèce de devoir politique, le tonnerre de Jupiter, l'égide de Pallas, le trident de Neptune, les flambeaux et les serpents des Furies vengeresses; et ce sont toutes ces traditions ajoutées les unes aux autres qui ont formé l'ancienne théologie, dans la vue d'intimider ceux qui se conduisent par la crainte plutôt que par la raison, trop faible, hélas! sur l'esprit des hommes corrompus. Sénèque dit que le Jupiter du peuple est celui qui est armé de la foudre, et dont la statue se voit au milieu du Capitole; mais que le véritable Jupiter, celui des philosophes, est un être invisible, l'âme et l'esprit universel, le maître et le conservateur de toutes choses, la cause des causes, dont la nature emprunte sa force, et pour ainsi dire sa vie. Varron, le plus savant des Romains, dans un fragment de son Traité sur les religions, cité par saint Augustin, dit qu'il y a de certaines vérités qu'il n'est pas à propos de faire connaître trop généralement pour le bien de l'État; et d'autres choses qu'il est utile de faire accroire au peuple, quoiqu'elles soient fausses, et que c'est par cette raison que les Grecs cachent leurs mystères en général. Quelque système qu'on embrasse, il faut que le peuple soit séduit, et il veut lui-même être séduit. Orphée, en parlant de Dieu, disait : Je ne le vois point; car il y a un nuage autour de lui qui me le dérobe.

Une autre raison qui portait les législateurs à ne point déprévenir l'esprit des peuples des erreurs dont ils étaient imbus, c'est qu'ils avaient eux-mêmes contribué à l'établissement ou à la propagation du *polythéisme*, en protestant des inspirations, et se servant des opinions religieuses quoique fausses, et dont

les peuples étaient prévenus, pour leur inspirer une plus grande vénération pour les lois. Le *polythéisme* fut entièrement corrompu par les poëtes qui inventèrent ou publièrent des histoires scandaleuses des dieux et des héros; histoires dont la prudence des législateurs aurait voulu dérober la connaissance au peuple; ce qui, plus que toute autre chose, contribuait à rendre le *polythéisme* dangereux pour l'État, comme il est aisé de s'en convaincre par le passage de Platon que j'ai cité ci-dessus. Trouvant donc les peuples livrés à une religion qui était faite pour le plaisir, à une religion dont les divertissements, les fêtes, les spectacles, et enfin la licence même faisaient une partie du culte, les trouvant, dis-je, enchantés par une telle religion, ils se virent forcés de se prêter à des préjugés trop tenants et trop invétérés. Ils crurent qu'il n'était pas dans leur pouvoir de la détruire, pour y en substituer une meilleure. Tout ce qu'ils purent faire, ce fut d'établir avec plus de fermeté le corps de la religion; et c'est à cet usage qu'ils employèrent un grand nombre de pompeuses cérémonies. Dans la suite des temps, le génie de la religion suivit celui du gouvernement civil; et ainsi elle s'épura d'elle-même comme à Rome, ou elle se corrompit de plus en plus comme dans la Syrie. Si les législateurs eussent institué une religion nouvelle, ainsi qu'ils instituèrent de nouvelles lois, on aurait trouvé dans quelques-unes de ces religions des institutions moins éloignées de la pureté de la religion naturelle. L'imperfection de ces religions est une preuve qu'ils les trouvèrent déjà établies, et qu'ils n'en furent pas les inventeurs.

On peut dire que ni les philosophes, ni les législateurs n'ont reconnu cette vérité essentielle, que le vrai et l'utile sont inséparables. Par là les uns et les autres ont très-souvent manqué leur but. Les premiers, négligeant l'utilité, sont tombés dans les opinions les plus absurdes sur la nature de Dieu, et sur celle de l'âme; et les derniers, n'étant pas assez scrupuleux sur la vérité, ont beaucoup contribué à la propagation du *polythéisme*, qui tend naturellement à la destruction de la société. Ce fut même la nécessité de remédier à ce mal qui leur fit établir les mystères sacrés avec tant de succès; et on peut dire qu'ils étaient fort propres à produire cet effet. Dans le paganisme, l'exemple des dieux vicieux et corrompus avait une

forte influence sur les mœurs : *Ils ont fait cela*, disait-on, *et moi, chétif mortel, je ne le ferais pas? Ego homuncio hoc non facerem?* (TERENT. *Enuch.* acte III, sc. v.) Euripide met le même argument dans la bouche de plusieurs de ses personnages, en différents endroits de ses tragédies.

Voilà ce que l'on alléguait pour sa justification, lorsqu'on voulait s'abandonner à ses passions déréglées, et ouvrir un champ libre à ses vastes désirs. Or, dans les mystères on affaiblissait ce puissant aiguillon, et c'est ce que l'on faisait en coupant la racine du mal. On découvrait à ceux des initiés qu'on en jugeait capables l'erreur où était le commun des hommes; on leur apprenait que Jupiter, Mercure, Vénus, Mars, et toutes les divinités licencieuses n'étaient que des hommes comme les autres qui, durant leur vie, avaient été sujets aux mêmes passions et aux mêmes vices que le reste des mortels; qu'ayant été, à divers égards, les bienfaiteurs du genre humain, la postérité les avait déifiés par reconnaissance, et avait indiscrètement canonisé leurs vices avec leurs vertus. Au reste, on ne doit pas croire que la doctrine enseignée dans les mystères d'une cause suprême, auteur de toutes choses, détruisît les divinités tutélaires, ou, pour mieux dire, les patrons locaux. Ils étaient simplement considérés comme des êtres du second ordre, inférieurs à Dieu, mais supérieurs à l'homme, et placés par le premier Être pour présider aux différentes parties de l'univers. Ce que la doctrine des grands mystères détruisait, c'était le *polythéisme* vulgaire, ou l'adoration des hommes déifiés après leur mort.

L'unité de Dieu était donc établie, dans les grands mystères, sur les ruines du *polythéisme;* car dans les petits on ne démasquait pas encore les erreurs du *polythéisme :* seulement on y inculquait fortement le dogme de la Providence, et ceci n'est pas une simple conjecture. Les mystagogues d'Égypte enseignaient dans leurs cérémonies secrètes le dogme de l'unité de Dieu, comme M. Ladworth, savant Anglais, l'a évidemment prouvé. Or les Grecs et les Asiatiques empruntèrent leurs mystères des Égyptiens, d'où l'on peut conclure très-probablement qu'ils enseignaient le même dogme. Pythagore reconnaissait que c'était dans les mystères d'Orphée, qui se célébraient en Thrace, qu'il avait appris l'unité de la cause première univer-

selle. Cicéron garde aussi peu de mesure. « Si j'entreprenais d'approfondir l'antiquité, et d'examiner les relations des historiens grecs, on trouverait que les dieux de la première classe ont habité la terre avant que d'habiter les cieux. Informez-vous seulement de qui sont ces sépulcres que l'on montre dans la Grèce; ressouvenez-vous, car vous êtes initié, de ce que l'on enseigne dans les mystères; vous concevrez alors toute l'étendue que l'on pourrait donner à cette discussion. » On pourrait, s'il était nécessaire, citer une nuée de témoins pour confirmer de de plus en plus cette vérité.

S'il restait encore quelques nuages, ils seraient bientôt dissipés par ce qui est dit de l'unité de Dieu dans l'hymne chantée par l'hiérophante, qui paraissait sous la figure du Créateur. Après avoir ouvert les mystères, et chanté la théologie des idoles, il renversait alors lui-même tout ce qu'il avait dit, et introduisait la vérité en débutant ainsi : « Je vais déclarer un secret aux initiés; que l'on ferme l'entrée de ces lieux aux profanes. O toi, Musée, descendu de la brillante Sélène, sois attentif à mes accents; je t'annoncerai des vérités importantes. Ne souffre pas que des préjugés ni des affections antérieures t'enlèvent le bonheur que tu souhaites de puiser dans la connaissance des vérités mystérieuses. Considère la nature divine, contemple-la sans cesse, règle ton esprit et ton cœur; et, marchant dans une voie sûre, admire le maître unique de l'univers. Il en est un, il existe par lui-même. C'est à lui seul que tous les autres êtres doivent leur existence. Il opère en tout et partout; invisible aux yeux des mortels, il voit lui-même toutes choses. »

Avant de finir cet article, il est à propos de prévenir une objection que fait M. Bayle au sujet du *polythéisme*, qu'il prétend pour le moins être aussi pernicieux à la société que l'athéisme. Il se fonde sur ce que cette religion, si peu liée dans toutes ses parties, n'exigeait point les bonnes mœurs. Et de quel front, disait-il, les aurait-elle exigées? Tout était plein des crimes, des iniquités diverses qu'on reprochait à l'assemblée des dieux. Leur exemple accoutumait au mal, leur culte même aplanissait le chemin qui y conduit. Qu'on remonte à la source du paganisme, on verra qu'il ne promettait aux hommes que des biens physiques, comme des cérémonies d'éclat, des

sacrifices, des décorations propres à faire respecter les temples et les autels, des jeux, des spectacles pour les passions si difficiles à corriger, ou plutôt à retenir dans de justes bornes (car les passions ne se corrigent jamais entièrement). Il leur laissait une libre étendue, sans les contraindre en aucune manière, sans aller jamais jusqu'au cœur. En un mot, la religion païenne était une espèce de banque où, en échange des offrandes temporelles, les dieux rendaient des plaisirs, des satisfactions voluptueuses.

Pour répondre à cette objection, il faut remarquer que dans le paganisme il y avait deux sortes de religion, la religion des particuliers et la religion de la société. La religion des particuliers était inférieure à celle de l'État, et en était différente. A chacune de ces religions présidait une providence particulière. Celle de la religion des particuliers ne punissait pas toujours le vice, ni ne récompensait pas toujours la vertu en ce bas monde, idée qui entraînait nécessairement après elle celle du dogme des peines et des récompenses d'une autre vie. La Providence, sous la direction de laquelle était la société, était au contraire égale ou uniforme dans sa conduite; dispensant les biens et les maux temporels, selon la manière dont la société se comportait envers les dieux. De là vient que la religion faisait partie du gouvernement civil. On ne délibérait sur rien, ni l'on n'exécutait rien sans consulter l'oracle. Les prodiges, les présages étaient aussi communs que les édits des magistrats; car on les regardait comme dispensés par la Providence pour le bien public; c'étaient ou des déclarations de la faveur des dieux, ou des dénonciations des châtiments qu'ils étaient sur le point d'infliger. Tout cela ne regardait point les particuliers considérés comme tels. S'il s'agissait d'accepter un augure, ou d'en détourner le présage, de rendre grâces aux dieux, ou d'apaiser leur colère, la méthode que l'on suivait constamment était ou de rétablir quelque ancienne cérémonie, ou d'en instituer de nouvelles; mais la réformation des mœurs ne faisait jamais partie de la propitiation de l'État. La singularité et l'évidence de ce fait ont frappé si fortement M. Bayle, que, s'imaginant que cette partie publique de la religion des païens en faisait le tout, il en a conclu, avec un peu trop de précipitation, que la religion païenne n'instruisait point à la vertu, mais seulement

au culte externe des dieux; et de là il a tiré un argument pour soutenir son paradoxe favori en faveur de l'athéisme. La vaste et profonde connaissance qu'il avait de l'antiquité ne l'a point, en cette occasion, garanti de l'erreur; et l'on doit avouer qu'il y a été en partie entraîné par plusieurs passages des Pères de l'Église dans leurs déclamations contre les vices du paganisme. Quoiqu'il soit évident que cette partie publique de la religion païenne n'eût aucun rapport à la pratique de la vertu et à la pureté des mœurs, on ne saurait prétendre la même chose de l'autre partie de la religion, dont chaque individu était le sujet. Le dogme des peines et des récompenses d'une autre vie en était le fondement; dogme inséparable du mérite des œuvres, qui consiste dans le vice et la vertu. Je ne nierai cependant pas que la nature de la partie publique de la religion n'ait souvent donné lieu à des erreurs dans la pratique de la religion privée, concernant l'efficacité des actes extérieurs en des cas particuliers. Mais les mystères sacrés, auxquels bien des personnes se faisaient initier, corrigeaient les maux que le *polythéisme* n'avait pas la force de réprimer.

POMPE, s. f. (*Gram.*), appareil somptueux, employé pour rendre quelque action publique plus solennelle et plus recommandable. C'est l'art d'en imposer aux yeux. Une *pompe* funèbre, c'est l'appareil de l'inhumation d'un grand; sa vanité, pour ainsi dire, lui survit encore. Il descend au tombeau où les vers l'attendent pour s'en repaître, et la cendre froide de ses aïeux pour se rejoindre à la sienne, au milieu des signes de sa grandeur. Il n'est plus rien lorsque tout annonce qu'il fut un grand. De *pompe*, on a fait l'adjectif *pompeux*.

POPLICAIN, POPULICAIN, POBLICAIN, PUBLICAIN (*Histoire ecclésiastique*). MANICHÉENS : s'ils ont été appelés de ces noms différents, c'est en France ou du moins dans l'Occident. En Orient, on les nommait *Pauliciens* [1]. En 1198, on découvrit en Nivernois quelques *Poblicains;* on tira leur chef, nommé *Terrie*, d'une grotte souterraine où il était caché à Corbigni, et il fut convaincu et brûlé. QUELLE INDIGNITÉ! brûlé! Et pourquoi, malheureux, brûler celui qui ne pense pas comme vous? EST-CE PAR LE FER ET LE FEU QUE LA VÉRITÉ VEUT ÊTRE DÉFENDUE? Si

1. Voyez cet article dans Bayle (N.).

vous craignez que des sentiments ne se répandent; si vous les croyez dangereux, dites à ceux qui les professent : *Prenez ce qui vous appartient, et allez vous-en.* Mais quel droit avez-vous sur leurs femmes, leurs enfants, leurs biens, leur vie, leur liberté, leurs opinions? En 1160, on tint un concile en Angleterre contre les *Poblicains :* ils étaient sortis de Gascogne. Il y en avait en France, en Espagne, en Italie et en Allemagne. Est-il donc si extraordinaire que des êtres raisonnables, frappés des vices physiques et moraux de ce monde, aient le malheur d'y méconnaître la sagesse d'un Dieu, ou la folie de recourir à deux principes, l'un du mal et l'autre du bien? Si on en avait usé dans les premiers temps avec les manichéens comme vous avez fait avec les *Poblicains,* vous eussiez privé l'Église d'une de ses plus grandes lumières, saint Augustin qui a professé longtemps le manichéisme. Sept ou huit ans après le concile de 1160, l'archevêque de Reims découvrit des *Poblicains* en France.

POPULAIRE (*Hist. Morale, Politique*). On nomme *populaires* ceux qui cherchent à s'attirer la bienveillance du peuple. Dans tous les États libres, on s'est toujours défié des hommes trop *populaires;* nous voyons que dans les temps de la république romaine, plusieurs citoyens illustres ont été punis pour s'être rendus trop agréables au peuple. Ce traitement paraîtra sans doute injuste, ou trop rigoureux; mais, si l'on y fait attention, on sentira que dans un État républicain, toute distinction doit faire ombrage; qu'il est dangereux de montrer au peuple un chef auquel il puisse s'adresser dans ses mécontentements; enfin, que comme le peuple n'est point aimable, il faut supposer des vues secrètes à ceux qui le caressent. César n'asservit sa patrie qu'après avoir épuisé son patrimoine en largesses et en spectacles donnés aux Romains. Les tyrans les plus odieux qui ont opprimé Rome ne manquaient pas de se rendre *populaires* par les amusements qu'ils procuraient à un peuple qui leur pardonnait tous leurs excès, pourvu qu'il eût du pain et des spectacles, *panem et circenses.*

POSSIBLE et Possibilité (*Métaphys.*), c'est ce qui n'implique point contradiction. Toutes les fois qu'en assemblant deux idées nous apercevons clairement que l'une ne répugne point à l'autre, et qu'elles ne se détruisent pas réciproquement, nous regardons cette combinaison, et la proposition qui l'ex-

prime, comme *possibles*. Il faut, au reste, bien distinguer entre *possible* et *actuel*. Tout ce qui n'implique pas contradiction est *possible*, mais il n'est pas actuel. Il est *possible*, par exemple, qu'une table, qui est carrée, devienne ronde; cependant cela n'arrivera peut-être jamais. Ainsi, tout ce qui existe étant nécessairement *possible*, on peut conclure de l'existence à la *possibilité*, mais non pas de la *possibilité* à l'existence.

Nous sommes en droit de regarder comme *possible*, 1° tout ce qui ne renferme rien de contradictoire à soi-même ; 2° tout ce qui ne répugne point à quelque autre proposition déjà reconnue pour vraie ; 3° tout ce qui est supposé d'après l'expérience, suivant ce principe, *tout ce qui est peut être* ; 4° toute combinaison d'attributs, dans laquelle l'un d'eux, ou quelques-uns déterminent tous les autres ; 5° toute combinaison où l'on comprend que les attributs, quoiqu'ils ne se déterminent pas réciproquement, peuvent être associés ; 6° tout ce qui suppose ce qui est déjà démontré; 7° tout ce dont on peut faire voir la manière dont il est produit, en donnant sa définition réelle; 8° toute proposition qui est une conséquence légitime d'une vérité connue par la démonstration ou par l'expérience. Concluons donc que le *possible* est, à proprement parler, tout ce à quoi répond quelque idée. Les Cartésiens ont aperçu cette idée du *possible* quand ils l'ont défini : *ce qui peut être aperçu clairement et distinctement par notre âme.* Cependant, quand on s'en tient là, l'idée du *possible* n'est pas suffisante et applicable à tous les cas. Car de ce que nous n'avons pas une idée d'une chose, et même de ce que nous ne pouvons pas l'acquérir, il ne s'ensuit pas qu'elle doive être exclue des *possibles*. Tout ce que nous concevons est *possible*. Fort bien ; mais tout ce que nous ne concevons pas n'est pas *possible*. Point du tout. Nous ne pouvons décider de l'impossibilité d'une chose que lorsque nous avons démonstration de la contradiction qu'elle renferme.

La *possibilité* des choses ne dépend point de la volonté de Dieu ; car si les choses n'étaient *possibles* que parce que Dieu l'a voulu ainsi, elles deviendraient impossibles s'il le voulait autrement, c'est-à-dire que tout serait *possible* et impossible en même temps, ce qui est contradictoire.

POSTÉRITÉ, s. f. (*Gram.*), c'est la collection des hommes qui viendront après nous. Les gens de bien, les grands hommes

en tout genre ont tous en vue la *postérité*. Celui qui ne pèse que le moment où il existe est un homme froid, incapable de l'enthousiasme, qui seul fait entreprendre de grandes choses aux dépens de la fortune, du repos et de la vie. Regnier a dit : *juste postérité*, à témoin je t'appelle ; et en parlant ainsi, il a manifesté ce qui se passe au fond de l'âme de tous ceux qui, comparant leurs travaux avec la récompense qu'ils obtiennent de leur siècle, *ploravere suis non respondere favorem speratam meritis*. *Postérité* a encore une autre acception ; ce sont les enfants des rois, des princes, des hommes libres. Il est encore sans *postérité*.

POUVOIR, s. m. (*Droit nat. et politiq.*). Le consentement des hommes réunis en société est le fondement du *pouvoir*. Celui qui ne s'est établi que par la force ne peut subsister que par la force ; jamais elle ne peut conférer de titre, et les peuples conservent toujours le droit de réclamer contre elle. En établissant les sociétés, les hommes n'ont renoncé à une portion de l'indépendance dans laquelle la nature les a fait naître que pour s'assurer les avantages qui résultent de leur soumission à une autorité légitime et raisonnable ; ils n'ont jamais prétendu se livrer sans réserve à des maîtres arbitraires, ni donner les mains à la tyrannie et à l'oppression, ni conférer à d'autres le droit de les rendre malheureux.

Le but de tout gouvernement est le bien de la société gouvernée. Pour prévenir l'anarchie, pour faire exécuter les lois, pour protéger les peuples, pour soutenir les faibles contre les entreprises des plus forts, il a fallu que chaque société établît des souverains qui fussent revêtus d'un *pouvoir* suffisant pour remplir tous ces objets. L'impossibilité de prévoir toutes les circonstances où la société se trouverait a déterminé les peuples à donner plus ou moins d'étendue au *pouvoir* qu'ils accordaient à ceux qu'ils chargeaient du soin de les gouverner. Plusieurs nations, jalouses de leur liberté et de leurs droits, ont mis des bornes à ce *pouvoir ;* cependant elles ont senti qu'il était souvent nécessaire de ne point lui donner des limites trop étroites. C'est ainsi que les Romains, au temps de la république, nommaient un dictateur dont le *pouvoir* était aussi étendu que celui du monarque le plus absolu. Dans quelques États monarchiques le *pouvoir* du souverain est limité par les lois de l'État,

qui lui fixent des bornes qu'il ne lui est pas permis d'enfreindre; c'est ainsi qu'en Angleterre le *pouvoir* législatif réside dans le roi et dans les deux chambres du parlement. Dans d'autres pays les monarques exercent, du consentement des peuples, un *pouvoir* absolu, mais il est toujours subordonné aux lois fondamentales de l'État, qui font la sûreté réciproque du souverain et des sujets.

Quelque illimité que soit le *pouvoir* dont jouissent les souverains, il ne leur permet jamais de violer les lois, d'opprimer les peuples, de fouler aux pieds la raison et l'équité. Il y a un siècle que le Danemark a fourni l'exemple inouï d'un peuple qui, par un acte authentique, a conféré un pouvoir sans bornes à son souverain. Les Danois, fatigués de la tyrannie des nobles, prirent le parti de se livrer sans réserve, et, pour ainsi dire, pieds et poings liés, à la merci de Frédéric III. Un pareil acte ne peut être regardé que comme l'effet du désespoir. Les rois qui ont gouverné ce peuple n'ont point paru jusqu'ici s'en prévaloir; ils ont mieux aimé régner avec les lois que d'exercer le despotisme destructeur auquel la démarche de leurs sujets semblait les autoriser. *Nunquam satis fida potentia ubi nimia.*

Le cardinal de Retz, en parlant de Henri IV, dit *qu'il ne se défiait pas des lois, parce qu'il se fiait en lui-même.* Les bons princes savent qu'ils ne sont dépositaires du *pouvoir* que pour le bonheur de l'État. Loin de vouloir l'étendre, souvent ils ont eux-mêmes cherché à y mettre des bornes par la crainte de l'abus que pourraient en faire des successeurs moins vertueux: *ea demum tuta est potentia quæ viribus suis modum imponit* (Val. Max.). Les Titus, les Trajan, les Antonin ont usé du *pouvoir* pour le bonheur des humains; les Tibère, les Néron en ont abusé pour le malheur de l'univers.

PRASSAT, s. m. (*Hist. mod.*). C'est ainsi que l'on nomme le palais du roi de Siam. Jamais les sujets de ce monarque despotique n'entrent dans ce lieu redoutable ou n'en sortent sans se prosterner jusqu'à terre. La partie intérieure du palais où le roi a ses appartements et les jardins s'appelle *vang.* On n'y est admis qu'après beaucoup de formalités, dont la première est d'examiner si l'haleine de ceux qui veulent entrer ne sent point l'arack, ou l'eau-de-vie de riz; on ôte ensuite les armes aux

personnes qui doivent être admises, parce que la tyrannie est toujours soupçonneuse.

PRATIQUER, v. act. (*Gram.*). On dit : ce n'est pas assez que de prêcher aux autres la vertu, il faut la *pratiquer* soi-même. Je ne sais si l'on a fait en médecine des découvertes bien importantes depuis Hippocrate, mais il est sûr que cet homme en posséda la véritable *pratique*; il faut *pratiquer* un escalier dérobé dans cet endroit; on perd l'estime qu'on faisait des hommes en les *pratiquant* beaucoup. Il y a du danger à *pratiquer* avec les méchants ; il ne faut ni *pratiquer* les sujets d'un prince, ni les voix dans une élection. Les hommes bornés ne veulent que *pratiquer*. Les hommes pénétrants ne veulent que réfléchir ; de là la lenteur du progrès des connaissances humaines, qui demanderaient que l'expérience et la *pratique* fussent accompagnées de la réflexion.

PRÉADAMITE, s. m. (*Théolog.*) est le nom que l'on donne aux habitants de la terre que quelques-uns ont cru avoir existé avant Adam.

Isaac de La Péreyre fit imprimer en Hollande, en 1655, un livre pour prouver l'existence des *préadamites*, qui lui donna d'abord un grand nombre de sectateurs ; mais la réponse que Desmarais, professeur en théologie à Groningue, publia l'année suivante, éteignit cette secte dès sa naissance, quoique La Péreyre y eût fait une réplique.

Cet auteur donne le nom d'*Adamites* aux Juifs, comme étant sortis d'Adam ; et celui de *préadamites* aux Gentils, supposant qu'ils existaient longtemps avant Adam.

La Péreyre, voyant que l'Écriture paraissait contraire à son système, eut recours à l'antiquité fabuleuse des Égyptiens et des Chaldéens, et à quelques rabbins mal sensés, qui ont feint qu'il y avait eu un autre monde avant celui dont parle Moïse.

Il fut pris en Flandre par des inquisiteurs qui le traitèrent fort mal ; mais il appela de leur sentence à Rome où il alla, et où il fut très-bien reçu du pape Alexandre VII. Il y imprima une rétractation de son livre des *préadamites*, et s'étant retiré à Notre-Dame-des-Vertus, il y mourut converti.

Voici une idée générale du système de cet auteur : selon lui, les premiers hommes sont ceux d'où sont sortis les Gentils, et Adam fut le père de la race choisie, de la nation juive. Moïse n'eut

jamais l'intention de nous tracer l'histoire de tous les hommes, mais seulement du peuple hébreu et de ceux qui lui ont donné naissance, ne parlant des autres qu'autant qu'ils ont rapport aux affaires des Hébreux. Il dit de plus, que le déluge de Noé ne fut pas universel, et qu'il ne s'étendit que sur les pays où la race d'Adam se trouvait; qu'Adam ayant désobéi à Dieu introduisit le péché dans le monde, et en infecta toute sa postérité; mais que les Gentils descendus des *préadamites*, n'ayant reçu ni la loi ni aucun commandement de Dieu, ne tombèrent point dans la prévarication, quoique leur vie ne fût point exempte de crimes; mais ces crimes ne leur étaient point imputés. C'était, pour ainsi dire, des péchés matériels dont Dieu ne se tenait point offensé, à cause de l'ignorance de ceux qui les commettaient. Il fonde surtout cette dernière prétention sur ces paroles de l'épître aux Romains, chap. v : *Jusqu'à la loi il y avait des péchés dans le monde : or, on n'imputait pas les péchés, n'y ayant point de loi;* d'où il forme ce raisonnement. Il faut entendre ici la loi qui fut donnée à Moïse, ou celle qui fut donnée à Adam. Si on l'entend de la loi de Moïse, il s'ensuivra qu'il y a eu des péchés avant et jusqu'à Moïse, mais que Dieu ne les imputait point, ce qui est faux, témoin la punition de Caïn, des Sodomites, etc. Si on l'entend d'une loi donnée à Adam, il y avait donc avant lui des hommes à qui les péchés n'étaient pas imputés.

On répond à cette difficulté, que la loi dont parle saint Paul est la loi donnée à Moïse, et la même dont il dit : *Je n'ai connu le péché que par la loi; car je ne saurais pas ce que c'est que la concupiscence, si la loi ne disait: tu ne convoiteras pas.* Il est certain que c'est la loi de Moïse qui fait cette défense; l'apôtre ne dit pas qu'avant la loi de Moïse il y avait des péchés que Dieu n'imputait pas, mais qu'avant la loi de Moïse il y avait des péchés dans le monde, et que l'on n'impute point de péché, lorsqu'il n'y a point de loi. Ces deux choses sont très-différentes et très-bien distinguées; la première énonce un fait, et la seconde est un axiome ou un principe de droit. Si donc il y a eu avant Moïse des péchés imputés, il y a eu aussi une loi donnée à Adam. Ce qui justifie cette interprétation du passage de l'Apôtre, c'est que le texte grec porte ἐλλογεῖται, c'est-à-dire *on impute,* et non pas *on imputait.* Mais en lisant même

comme la Vulgate, *on imputait*, on donne au même texte un sens qui n'est pas plus favorable à La Péreyre, en disant qu'avant la loi de Moïse il y avait au monde des péchés que l'on n'imputait pas, parce que c'étaient des péchés de pensée et de concupiscence, qui n'étaient pas encore défendus par cette loi; car il est clair que dans saint Paul il s'agit de la loi de Moïse.

Au reste, La Péreyre n'est pas le premier inventeur de ce système. Saint Clément d'Alexandrie, dans ses *Hypotiposes*, croyait la matière éternelle, la métempsycose, et qu'il y avait eu plusieurs mondes avant Adam. Julien l'Apostat était dans l'opinion qu'il y avait eu plusieurs hommes créés au commencement, et c'est aussi le sentiment de plusieurs Orientaux, qui assurent qu'il y avait eu trois Adam créés avant celui que nous reconnaissons pour le premier homme. Les musulmans croient communément que les pyramides d'Égypte ont été élevées avant Adam, par Gian-Bien-Gian, monarque universel du monde avant la création du premier homme, et que quarante solimans ou monarques universels de la terre y ont régné successivement avant qu'Adam parût. (Voyez D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, pages 311 et 820.)

PRÉCAUTION, s. f. (*Gram.*), soin pris d'avance contre les inconvénients prévus d'une chose, quelle qu'elle soit. On ne peut prendre trop de *précautions* en traitant avec un inconnu. Il y a des occasions où leur excès insulte un homme de bien reconnu, un ami, un parent, etc. On prend des remèdes de *précaution* qui dérangent communément la santé. On ne peut user de trop de *précautions* quand on parle de la religion et du gouvernement, surtout en public; mais notre sort est abandonné à tant de causes éloignées et secrètes, qu'il n'y a sortes de *précautions* qui puissent assurer notre repos. Si vous faites un long voyage, *précautionnez*-vous de beaucoup de choses, qui vous manqueront infailliblement sans cette prudence. Il est d'un bon pasteur de *précautionner* ses ouailles contre l'erreur et la corruption. Trop de *précautions* marque de la pusillanimité. Il faut laisser les *précautions* de côté, et donner un peu au hasard, toutes les fois qu'il y a peu à perdre à un événement malheureux, et tout à gagner au succès. C'est à la prudence à faire le calcul.

PRÉCIEUX, adj. (*Gram.*), qui est d'un grand prix. Ainsi l'on

dit d'une belle pierre, qu'elle est *précieuse;* d'un morceau d'histoire naturelle qui montre quelque accident particulier, qu'il est *précieux;* d'un tableau, que le coloris en est *précieux;* d'un grand ministre, que c'est une vie *précieuse* à l'État; d'une expression trop recherchée, qu'elle est *précieuse;* d'une femme qui a l'habitude de ces expressions, que c'est une *précieuse*, etc.

PRÉDESTINATIENS, s. m. pl. (*Théologie*). On appelle ainsi ceux qui admettent la doctrine de la prédestination absolue.

Saint Augustin passe pour avoir donné occasion à la secte des *Prédestinatiens*, qui ont cru voir leur sentiment dans ses écrits, dont ils n'ont pas compris le sens; quoique les jansénistes et leurs adversaires soient extrêmement partagés sur la vraie doctrine de saint Augustin sur cet article, et que chacun l'interprète suivant son système. *Voyez* JANSÉNISME.

Le Père Sirmond traite au long de cette hérésie des *Prédestinatiens*, laquelle commença en Afrique dès le temps de saint Augustin dans le monastère d'Adrumet, au sujet de quelques expressions mal entendues de ce Père. Elle se répandit ensuite dans les Gaules, où un prêtre nommé *Lucide*, qui avait les mêmes sentiments sur la grâce et sur la prédestination, fut condamné par Fauste, évêque de Riez, dont la sentence fut approuvée par deux conciles.

Cette hérésie fut renouvelée dans le IXe siècle par Goteschale, moine bénédictin, qui, à ce que dit Hincmar dans une de ses lettres au pape Nicolas, soutenait, avec les anciens *Prédestinatiens* qui avaient été anathématisés, que Dieu ne voulait pas que tous les hommes fussent sauvés; que Jésus-Christ n'était pas mort pour tous, mais seulement pour les élus, ou ceux qui devaient être sauvés.

Cette doctrine fut de nouveau condamnée dans un synode tenu à Mayence : mais les jansénistes, particulièrement les amis de MM. de Port-Royal, et entre autres le président Mauguin, ont réfuté le livre du Père Sirmond, prétendant que l'hérésie des *Prédestinatiens* est une hérésie imaginaire, ajoutant que saint Fulgence, saint Prosper, et les autres disciples de saint Augustin, ont soutenu que cette hérésie était imaginaire, qu'elle n'avait été inventée que par les ennemis de la doctrine de saint Augustin.

En effet, le Père Sirmond n'appuie presque son sentiment que sur le témoignage des prêtres de Marseille, qui ont été suspects de semi-pélagianisme. *Voyez* SEMI-PÉLAGIENS.

Mais le cardinal Noris remarque : 1° qu'il est moralement impossible que Fauste en ait imposé à cet égard à Léonce, son métropolitain, et aux évêques d'Autun, de Lyon et de Besançon, qui assistèrent au concile d'Arles; 2° que Fauste ne manquait pas d'ennemis qui lui eussent à coup sûr reproché cette fausseté, s'il l'eût commise. Que d'ailleurs, tout semi-pélagien qu'on le suppose, il n'est pas moins croyable sur un fait qu'Eusèbe et Socrate, qu'on cite tous les jours, quoique le premier ait été arien et le second novatien; 3° qu'il se peut bien que, sous prétexte de réfuter l'hérésie des *Prédestinatiens*, Fauste ait attaqué la doctrine de saint Augustin, mais que cette hérésie n'en est pas moins réelle ni moins distinguée des sentiments de ce saint docteur; et qu'après tout, les Pères du concile d'Arles, en approuvant le zèle de Fauste contre les *Prédestinatiens*, n'ont point approuvé ses écrits postérieurs à ce concile et qui sentent le semi-pélagianisme; 4° que dans la lettre de Fauste à Lucide, et dans celle de celui-ci aux Pères d'Arles, il n'y a rien que de très-catholique, comme l'ont prouvé Bellarmin, La Bigne et le Père Deschamps; 5° enfin, que si le concile d'Orange, tenu en 529, semble douter qu'il y eût des *Prédestinatiens*, c'est que Lucide avait abjuré ses erreurs dès l'an 475, et que cette secte, réprimée de bonne heure, était éteinte et comme ignorée même dès le siècle suivant.

PRÉDILECTION, s. f. (*Gram.*). Lorsqu'une amitié est partagée inégalement, la *prédilection* est pour celui qui a la part principale. Jésus-Christ eut de la *prédilection* pour saint Jean. Un père ne peut pas toujours se défendre de la *prédilection*; mais il est rare qu'elle ne jette le trouble dans sa famille, s'il la laisse apercevoir. C'est un bien trop précieux aux enfants pour n'en être pas jaloux. Ils seraient ou mal nés, ou plus équitables qu'il n'est possible de l'être à leur âge, s'ils en reconnaissaient l'équité, et qu'ils s'y soumissent sans murmure.

PRÉMOTION PHYSIQUE (*Métaphysique*). *Prémotion physique* n'est autre chose que le concours immédiat de Dieu avec la créature. On lui donne le nom de *prémotion*, parce qu'elle prévient la détermination de la volonté créée. Dans l'ordre des

choses cela doit être ainsi, supposé que Dieu concoure immédiatement avec les créatures; car, comme Dieu et la créature ne peuvent être causes parallèles en produisant la même action, il est nécessaire que Dieu prévienne la créature qui, par sa nature, lui est subordonnée.

On distingue deux sortes de *prémotions*, l'une générale et l'autre particulière. La *prémotion* générale n'est autre chose que cette nécessité qui nous force d'acquiescer à la vérité une fois connue, et cet empressement général et indispensable qui nous est donné par le Créateur pour le bonheur en général. La *prémotion* particulière, c'est cet acte physique par lequel Dieu, sans consulter notre volonté, l'incline vers un parti plutôt que vers un autre.

Les Thomistes de tout temps ont soutenu le système de la *prémotion* avec une chaleur d'autant plus vive qu'ils la croient établie dans les ouvrages de saint Thomas. Ils tirent sa nécessité de trois sources différentes : 1° de la nature de la volonté, laquelle a besoin d'être prévenue par l'action de Dieu pour sortir de son indifférence; 2° de ce que Dieu est une cause universelle, le premier agent de tous les êtres et le premier *mouvant;* 3° de la dépendance absolue de la créature, qui ne serait pas digne de Dieu si la créature pouvait soustraire à l'action prévenante du Créateur la moindre de ses volitions, un rayon imperceptible de volonté. Comme ces raisons ont lieu dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la grâce, dans l'état d'innocence et dans l'état de corruption, les Thomistes ont admis dans ces différents ordres et dans ces différents états la nécessité de la *prémotion.* Dans l'ordre naturel, elle retient le nom de *prémotion physique;* dans le surnaturel, elle s'appelle *la grâce efficace* par elle-même, *grâce prédéterminante, grâce thomistique.*

La première raison que les Thomistes allèguent en faveur de la *prémotion,* et qu'ils tirent de la nature de la volonté, paraît si forte à quelques-uns, que, quoiqu'ils rejettent la *prémotion* particulière comme contraire à la liberté, ils en admettent une générale qu'ils croient nécessaire à la volonté pour qu'elle sorte de son indifférence. Mais cette *prémotion* générale n'est pas un bouclier propre à parer les coups que leur portent les Thomistes. Quand on fait tant que d'admettre une *prémotion* géné-

rale, autant vaudrait-il en admettre tout d'un coup une particulière. Qu'est-ce que ce mouvement vague et indéterminé qui, se portant à tout, ne se porte à rien, qui se diversifie en une infinité de manières, selon les volontés qui en reçoivent l'impression, à peu près comme le son varie selon les tuyaux d'orgue dans lesquels il entre? Si la volonté peut arrêter le mouvement qui lui est communiqué, ou le diriger du côté qu'il lui plaira, pourquoi ne pourra-t-elle pas se le donner à elle-même? L'un n'est pas plus difficile que l'autre. C'est ici que triomphent les Thomistes de ceux qui ne forment que des pas incertains et irrésolus dans le chemin que leur ouvre la vérité. Lorsqu'on suppose une fois de l'activité dans l'âme, je ne vois pas pourquoi elle aurait besoin d'une action étrangère pour se déterminer, et pourquoi elle ne se suffirait pas à elle-même dans une action naturelle : *ipsa suis pollens opibus, nil indiga causæ.* En la rendant si impuissante, ils ne s'aperçoivent pas qu'ils affaiblissent la puissance de Dieu même. La seconde raison tombe d'elle-même, dès là qu'on suppose la créature capable de se déterminer par elle-même. Pour la troisième raison, elle ne tiendra pas davantage si l'on fait attention que la créature, quelque maîtresse qu'on la suppose de ses déterminations, ne sort jamais du cercle étroit que Dieu a tracé autour d'elle, parce que Dieu ne la tire du néant qu'autant qu'il prévoit (et cette prévoyance est infaillible) qu'elle concourra, soit par ses crimes, soit par ses vertus, à avancer les grands desseins de sa providence.

L'auteur de la *prémotion physique*, ou de *l'action de Dieu sur les créatures*, s'est signalé surtout dans la défense de ce système. Cet auteur prétend 1° que toutes nos connaissances et tous nos amours sont autant d'êtres distincts; 2° que nous n'acquérons de nouvelles connaissances et que nous ne formons de nouveaux amours qu'autant que Dieu en crée l'être pour l'ajouter à celui de notre âme; 3° enfin que Dieu, en créant de nouveaux êtres de connaissance ou d'amour, se sert du premier être de notre âme pour le faire concourir à cette création. On voit bien qu'il ne pose le troisième principe qu'à son corps défendant, s'il est permis de parler ainsi, et que pour maintenir l'activité de l'âme que les deux autres paraissent détruire. Sans suivre ces principes, toutes leurs conséquences, je ferai seule-

ment sur eux quelques réflexions. 1° Toutes nos connaissances, tous nos amours, tous nos degrés de connaissance, tous nos degrés d'amour sont autant d'êtres ou de degrés d'être; du moins cela paraît ainsi à l'auteur : il part de là comme d'un principe incontestable. Quand je suis bien rempli de ce système, je me fais un vrai plaisir d'ouvrir, de fermer et de rouvrir sans cesse les yeux : d'un clin d'œil je produis, j'anéantis et je reproduis des êtres sans nombre. Il semble encore qu'à tout ce que j'entends, je sente grossir mon être; si j'apprends, par exemple, que dans une bataille il est resté dix mille hommes sur la place, dans le moment mon âme augmente de dix mille degrés d'être pour chaque homme tué, tant il est vrai que dans ce système mon âme fait son profit de tout : il y a là bien de la philosophie. C'est grand dommage que cela soit inintelligible, et que l'auteur ne puisse donner aucune idée de ces êtres, production de sa féconde imagination. Comprenons-nous qu'à chaque instant de nouveaux êtres soient ajoutés à notre substance, et ne fassent avec elle qu'un seul être indivisible? Comprenons-nous qu'on puisse retrancher quelque chose d'une substance qui n'est pas composée, ou qu'on puisse lui ajouter quelque chose sans qu'elle perde sa simplicité? Avons-nous quelque idée de ces entités ajoutées à l'âme qui, au dire de l'auteur, semblent enfler le volume de sa substance? On ne donne point, dit l'auteur de la *prémotion physique*, ce qu'on n'a point, ni par conséquent plus qu'on n'a; ou, pour le rendre autrement, avec le moins on ne fait pas le plus ; d'où il infère qu'une intelligence créée n'augmentera jamais toute seule son être; que n'ayant, par exemple, que quatre degrés d'être dans le moment *A*, elle ne s'en donnera pas un cinquième dans le moment *B*; car elle se donnerait ce qu'elle n'a point, elle donnerait plus qu'elle n'a, avec le moins elle ferait le plus. L'auteur étend et retourne ce raisonnement de mille manières différentes. Mais s'il est vrai qu'on ne donne pas ce qu'on n'a pas, et qu'avec le moins on ne fait pas le plus, donc l'âme qui n'a pas une telle connaissance ni un tel amour, qui a moins que cette connaissance et que cet amour, ne pourra se donner toute seule ni l'un ni l'autre; elle ne se les donnera pas même avec le secours de Dieu; elle ne concourra pas à leur production; pour concourir, il ne suffit pas qu'elle produise en partie

l'acte de connaissance ou celui d'amour, il faut qu'elle le produise en entier, et qu'elle soit cause totale ainsi que Dieu. Mais si on ne donne point ce qu'on n'a point, comment concourra-t-on à donner en entier ce qu'on n'a point? C'est ici que l'auteur est fort embarrassé. Comment sauvera-t-il l'activité de l'âme? C'est qu'en créant en nous un nouvel être de connaissance ou d'amour, il se sert des degrés d'être qu'il trouve dans notre âme, et qu'il les fait concourir à cette production, c'est-à-dire que les nouveaux degrés de connaissance ou d'amour s'unissent, s'incorporent avec les anciens qui les développent, qui les dilatent : mais comment concevoir cela? Mon âme (je le suppose avec vous) n'a que quatre degrés d'être dans le moment *A*; il s'agit qu'elle en ait cinq dans le moment *B*. Or elle n'a point ce cinquième degré, aucun des quatre premiers ne le contient; donc ni elle ni les quatre premiers degrés ne formeront pas le cinquième, si Dieu ne le produit lui-même : vous en convenez. Mais j'ajoute que Dieu en le créant ne fera pas qu'elle se le donne, ou qu'elle concoure à sa production; car Dieu emploierait inutilement sa toute-puissance pour me faire donner ce que je n'ai pas. Dieu ne saurait faire qu'un principe vrai devienne faux, ce qui pourtant arriverait, s'il dépendait de lui que l'âme se donnât ce qu'elle n'a pas, ou plus qu'elle n'a. Dieu, dites-vous, met en œuvre les premiers degrés d'être qui sont déjà dans l'âme. Ne croirait-on pas, à ce langage, qu'il n'y a que lui qui agisse, et que les premiers êtres sont entre les mains de Dieu, comme quelque chose de purement passif, comme l'argile entre les mains du potier? Vous ajoutez que Dieu fait en sorte que les degrés qui étaient anciennement dans l'âme coopèrent et contribuent avec ce que Dieu y ajoute pour former une nouvelle action. Je découvre là trois choses : 1° La coopération des anciens degrés d'être; 2° ce que Dieu ajoute; 3° l'action qui en résulte. Par là il paraît que ce ne sont plus ici deux causes dont l'une est subordonnée à l'autre, et qui produisent chacune en entier la même et unique action; ce sont deux causes parallèles qui en font chacune une partie; car la coopération des anciens degrés et ce que Dieu ajoute sont deux choses fort distinctes. Or, ou la coopération des anciens degrés produit quelque chose, ou non : mais que produirait-elle? Ce n'est pas ce que Dieu ajoute; Dieu peut seul en être la

cause : sera-ce quelque autre être? Voilà donc quelque chose qui appartient à la créature, et qu'elle produit toute seule; ne produira-t-elle rien? Elle ne fait donc rien, elle n'a donc point de part à l'action : ou bien encore, les anciens degrés contiennent-ils en entier l'être de l'action? Leur opération le produira donc toute seule, et il est inutile que Dieu y ajoute du sien. Ne le contiennent-ils pas en entier? leur opération ne le produira donc pas en entier, même avec le secours de Dieu. Mais bien plus, qu'est-ce que Dieu ajoute, et qui est si distingué de la coopération des anciens degrés? Est-ce la nouvelle action, en est-ce l'être? En ce cas Dieu fait donc en sorte que les anciens degrés d'être coopèrent avec la nouvelle action, qu'il ajoute lui-même pour former cette même action. Ajouter une action avant de la former! voilà un langage inintelligible. Si elle est ajoutée, elle est formée; et la coopération des anciens degrés devient inutile. Enfin ce que Dieu ajoute, sera-ce quelque chose de moins que l'action, que l'être de l'action? L'action n'en résultera donc jamais; car avec le moins on ne fait pas le plus : ou si elle en résulte, les anciens degrés auront produit quelque chose qu'ils ne contenaient pas, ils auront fait quelque chose sans le secours de Dieu. Qu'est-ce donc, encore un coup, que ce que Dieu ajoute selon votre système?

Mais si, quittant la créature, nous nous élevons jusqu'au Créateur, nous rétorquerons contre l'auteur ses propres principes, et nous lui prouverons que Dieu n'a pu former de décrets. S'il est vrai que l'âme ne puisse se donner un degré d'amour ou de connaissance qu'elle n'augmente son être, donc Dieu, en formant ses décrets, a augmenté le sien. Si on ne donne point ce qu'on n'a point, ni par conséquent plus qu'on n'a, donc Dieu n'a pu se donner ses décrets, ne les ayant pas par la constitution de sa nature. Si ces principes sont ridicules étant appliqués à Dieu, ils ne le sont pas moins quand il s'agit de la créature.

Autant le système de la *prémotion physique* se défend mal, autant on a d'avantage à l'attaquer. Deux inconvénients que ses défenseurs n'ont jamais pu parer, c'est 1° de ruiner la liberté; c'est 2° de faire Dieu auteur du péché. Que ce système soit contraire à la liberté, c'est ce qu'il est aisé de montrer.

1° C'est un principe constant dans toutes les écoles que nous ne sommes pas libres pour le bonheur en général. Or, cette

pente rapide que nous avons vers lui, cette impression invincible que Dieu nous a donnée pour lui, sont l'effet de la *prémotion physique* générale. Ce que la *prémotion physique* générale est pour le bonheur en général, la *prémotion physique* particulière l'est pour les actes particuliers. Or, si la *prémotion physique* générale détruit notre liberté par rapport au bien général, la *prémotion physique* particulière la détruira par la même raison, par rapport aux actions particulières vers lesquelles elle nous détermine.

2° Les Thomistes conviennent eux-mêmes que nous ne sommes pas libres par rapport aux premières impressions que produit en nous la grâce prévenante ou excitante. Quand Dieu nous illumine subitement, et qu'il attire notre volonté vers la vertu, il ne dépend pas de nous de ne pas être éclairés, et de ne pas ressentir les attraits que la grâce répand sur la vertu. Or, pourquoi ne sommes-nous pas libres par rapport à ces premières touches de la grâce, si ce n'est parce qu'elles préviennent le consentement de notre volonté! Or, la *prémotion physique* pour agir sur nous n'attend pas notre consentement. Nous ne sommes donc point libres sous son impression.

3° Il n'y a point de liberté là où nous ne sommes pas les arbitres de notre choix, les maîtres de notre détermination. Or la *prémotion*, en prévenant notre volonté, nous ravit ce beau privilége de notre liberté.

4° On n'est véritablement libre que lorsqu'on a le pouvoir de suspendre à son gré l'action qu'on a commencée. Or, cela n'est pas possible sous l'empire de la *prémotion*. La liberté échoue nécessairement contre la force de la nécessité, en vertu de laquelle suit l'effet pour lequel elle est donnée. Dans le temps que la *prémotion* me porte à l'amour, je ne suis pas libre de me tourner vers la haine; je ne le pourrais qu'avec une *prémotion* opposée à celle qui m'entraîne d'une manière insurmontable. Or, il ne dépend pas de moi de me procurer cette *prémotion* qui m'est absolument nécessaire pour haïr. Je ne le pourrais que par un acte de ma volonté. Or, pour enfanter cet acte, j'ai besoin d'une *prémotion*; car tel est l'ordre du destin, que je n'agirai jamais sans elle. Si je n'ai pu me procurer l'autre, je ne pourrai aussi me donner celle-ci. Poussé

vers l'amour par la force de la *prémotion*, je ne puis donc haïr; je ne suis donc pas libre.

5° Dieu même dans ce système serait auteur du péché. Dans le péché on distingue deux choses, le matériel et le formel; le matériel est tout ce qu'il y a de physique dans l'acte; le formel est le défaut de conformité qui s'y trouve avec la loi. On ne pèche que parce qu'on ne donne pas à son action toute l'intégrité qu'elle exige de sa nature; et on ne donne pas à son action cette intégrité qui en fait la perfection, parce que la volonté cesse d'agir, et qu'elle s'arrête dans la créature, au lieu de s'élever avec des ailes fortes jusqu'au Créateur. Or, pourquoi, je vous prie, la volonté cesse-t-elle d'agir? n'est-ce pas parce que le souffle de la *prémotion* la laisse, pour ainsi dire, à moitié chemin? Un peu plus de secours de la part de la *prémotion*, et elle eût été plus active, et elle se serait élevée jusqu'à Dieu. La volonté ne pèche donc que parce que la *prémotion* lui manque avant qu'elle ait donné à son action toute la perfection que la loi commande; et cette *prémotion* lui manque sans qu'elle l'ait mérité. Ce n'est donc pas sa faute, mais celle du Dieu qui la prémeut, si elle tombe dans le péché. Dans ce système, Dieu serait donc auteur du péché.

PRÉOCCUPATION, s. f. (*Métaphysique*). La *préoccupation*, selon le père Malebranche, ôte à l'esprit qui en est rempli ce qu'on appelle *sens commun*. Un esprit préoccupé ne peut plus juger sainement de tout ce qui a quelque rapport au sujet de sa *préoccupation*; il en infecte tout ce qu'il pense. Il ne peut même guère s'appliquer à des sujets entièrement éloignés de ceux dont il est préoccupé. Ainsi un homme entêté, par exemple, d'Aristote, ne peut goûter qu'Aristote; il veut juger de tout par rapport à Aristote; ce qui est contraire à ce philosophe lui paraît faux; il aura toujours quelque passage d'Aristote à la bouche; il le citera en toutes sortes d'occasions, et pour toutes sortes de sujets, pour prouver aussi des choses obscures, et que personne ne conçoit, pour prouver des choses très-évidentes, et desquelles des enfants même ne pourraient pas douter, parce qu'Aristote lui est ce que la raison et l'évidence sont aux autres.

La *préoccupation* se rencontre dans les commentateurs,

parce que ceux qui entreprennent ce travail, qui semble de soi peu digne d'un homme d'esprit, s'imaginent que leurs auteurs méritent l'admiration de tous les hommes. Ils se regardent aussi comme ne faisant avec eux qu'une même personne, et dans cette vue l'amour-propre joue admirablement bien son jeu. Ils donnent adroitement des louanges avec profusion à leurs auteurs; ils les environnent de clartés et de lumière; ils les comblent de gloire, sachant bien que cette gloire rejaillira sur eux-mêmes. Cette idée de grandeur n'élève pas seulement Aristote ou Platon dans l'esprit de beaucoup de gens, elle imprime aussi du respect pour tous ceux qui les ont commentés; et tel n'aurait pas fait l'apothéose de son auteur, s'il ne s'était imaginé comme enveloppé dans la même gloire.

Les inventeurs de nouveaux systèmes sont surtout extrêmement sujets à la *préoccupation*. Lorsqu'ils ont une fois imaginé un système qui a quelque vraisemblance, on ne peut plus les en détromper. Leur esprit se remplit tellement des choses qui peuvent servir, en quelque manière, à le confirmer, qu'il n'y a pas de place pour les objections qui lui sont opposées. Ils ne peuvent distraire leur vue de l'image de vérité que portent leurs opinions vraisemblables pour la porter sur d'autres faces de leurs sentiments, lesquelles leur en découvriraient la fausseté.

La *préoccupation* se décèle d'une manière bien sensible dans les personnes à qui il suffit qu'une opinion soit populaire pour qu'ils la rejettent. Les opinions singulières ont seules le privilége de captiver leurs esprits, soit que l'amour de la nouveauté ait pour eux des appas invincibles, soit que leur esprit, d'ailleurs éclairé, ait été la dupe de leur cœur corrompu, soit que l'irréligion soit l'unique moyen qu'ils aient de percer la foule, de se distinguer, et de sortir de l'obscurité à laquelle le sort jaloux semble les avoir condamnés. Ce que la nature leur refuse en talent, l'orgueil le leur rend en impiété. Ils méritent qu'on les méprise assez pour leur laisser cette estime flétrissante, qu'ils ambitionnent comme leur plus beau titre, d'hommes singuliers.

Il y a encore des gens qui se préoccupent d'une manière à n'en revenir jamais. Ce sont, par exemple, des personnes qui ont lu beaucoup de livres anciens et nouveaux, où ils n'ont

point trouvé la vérité. Ils ont eu plusieurs belles pensées qu'ils ont trouvées fausses, lorsque leur ardeur ralentie leur a permis de les examiner avec une attention plus exacte et plus sérieuse. De là ils concluent que tous les hommes leur ressemblent, et que si ceux qui croient avoir découvert quelques vérités y faisaient une réflexion plus sérieuse, ils se détromperaient aussi bien qu'eux. Cela leur suffit pour les condamner sans entrer dans un examen plus particulier, parce que, s'ils ne les condamnaient pas, ce serait en quelque manière tomber d'accord qu'ils ont plus d'esprit qu'eux; et cela ne leur paraît pas vraisemblable.

Je ne puis m'empêcher de citer ici un trait admirable de la comédie du *Tartuffe*, où le divin Molière peint la *préoccupation* d'Orgon contre tous les gens de bien, parce qu'il avait été dupé par les grimaces pieuses d'un franc hypocrite, avec la réponse sensée que lui fait son frère pour l'en guérir.

ORGON.

. . . .
C'en est fait, je renonce à tous les gens de bien.
J'en aurai désormais une horreur effroyable,
Et m'en vais devenir pour eux pire qu'un diable.

CLÉANTE.

Hé bien! ne voilà pas de vos emportements!
Vous ne gardez en rien les doux tempéraments.
Dans la droite raison, jamais n'entre la vôtre,
Et toujours, d'un excès, vous vous jetez dans l'autre.
Vous voyez votre erreur, et vous avez connu
Que par un zèle feint vous étiez prévenu :
Mais pour vous corriger quelle raison demande
Que vous alliez passer dans une erreur plus grande,
Et qu'avecque le cœur d'un perfide vaurien
Vous confondiez les cœurs de tous les gens de bien?
Quoi! parce qu'un fripon vous dupe avec audace,
Sous le pompeux éclat d'une austère grimace,
Vous voulez que partout on soit fait comme lui,
Et qu'aucun vrai dévot ne se trouve aujourd'hui?
Laissez aux libertins ces sottes conséquences,
Démêlez la vertu d'avec ses apparences;
Ne hasardez jamais votre estime trop tôt,
Et soyez, pour cela, dans le milieu qu'il faut.

Gardez-vous, s'il se peut, d'honorer l'imposture,
Mais au vrai zèle aussi n'allez pas faire injure;
Et s'il vous faut tomber dans une extrémité,
Péchez plutôt encor de cet autre côté.

Tartuffe. acte V, scène Ire.

PRESCIENCE, s. f. (*Métaphysique*). On appelle *prescience* toute connaissance de l'avenir. De peur que notre liberté ne fût en péril si Dieu prévoyait nos déterminations futures, Cicéron lui ravissait sa *prescience*; et pour faire les hommes libres, comme dit saint Augustin, il les faisait sacriléges. Les Sociniens, dont le grand principe est de ne rien croire que ce qui est d'une évidence parfaite, ce qui est fondé sur les notions purement naturelles, ont adopté ce sentiment. S'il était une fois bien déterminé que toutes les créatures n'ont aucune force ni aucune activité; qu'il n'y a que Dieu seul qui puisse agir en elles et par elles; que si un esprit a la perception d'un objet, c'est Dieu qui la lui donne; que si ce même esprit a une volonté ou un amour invincible pour le bien, c'est Dieu qui le produit; que s'il reçoit des sensations, c'est Dieu qui les modifie de telle ou de telle manière; enfin s'il ne se trouvait dans le monde que des causes occasionnelles et point de physiques : par ce système on prouverait invinciblement la *prescience* de Dieu. En effet, s'il exécute tout ce qu'il y a de réel dans la nature, il le comprend d'une façon éminente, il possède lui seul toute réalité; et pourrait-il agir sans connaître les suites de son action? Mais ce rapport nécessaire qui se rencontre entre les opérations de Dieu et la connaissance qu'il a de leurs suites à l'infini donne, ce me semble, une atteinte mortelle à notre liberté; car celui qui ne pense et ne veut, pour ainsi dire, que de la seconde main, agit sans choix, et ne peut s'empêcher d'agir. Ou Dieu forme les volitions de l'homme, et en ce cas l'homme n'est pas libre; ou Dieu ne peut connaître dans une volonté étrangère une détermination qu'il n'a point faite; en ce cas-là l'homme est libre, mais la *prescience* de Dieu se détruit des deux côtés. Difficulté insurmontable! mais dont triomphe cependant avec éclat la raison aidée de la foi; je dis : *la raison aidée de la foi*. Jugez si, abandonnée à elle seule, elle pourrait résoudre les difficultés qui attaquent la *prescience* de Dieu dans le système de la liberté humaine. En

voici une des principales. La nature de la *prescience* de Dieu nous étant inconnue en elle-même, ce n'est que par la *prescience* que nous connaissons dans les hommes que nous pouvons juger de la première. Les astronomes prévoient par conséquent les éclipses qui sont dans cet ordre-là. Cette *prescience* est différente : 1° en ce que Dieu connaît dans les mouvements célestes l'ordre qu'il y a mis lui-même, et que les astronomes ne sont pas les auteurs de l'ordre qu'ils y connaissent; 2° en ce que la *prescience* de Dieu est tout à fait exacte, et que celle des astronomes ne l'est pas, parce que les lignes des mouvements célestes ne sont pas si régulières qu'ils le supposent, et que leurs observations ne peuvent être de la première justesse; on n'en peut trouver d'autres convenances, ni d'autres différences. Pour rendre la *prescience* des astronomes sur les éclipses égale à celle de Dieu, il ne faudrait que remplir ces différences. La première ne fait rien d'elle-même à la chose; et il n'importe pas d'avoir établi un ordre pour en prévoir les suites. Il suffit de connaître cet ordre aussi parfaitement que si on l'avait établi; et quoiqu'on ne puisse pas en être l'auteur sans le connaître, on peut le connaître sans en être l'auteur. En effet, si la *prescience* ne se trouvait qu'où se trouve la puissance, il n'y aurait aucune *prescience* dans les astronomes sur les mouvements célestes, puisqu'ils n'y ont aucune puissance. Ainsi Dieu n'a pas la *prescience* en qualité d'auteur de toutes les choses; mais il l'a en qualité d'être qui connaît l'ordre qui est en toutes choses. Il ne reste donc qu'à remplir la deuxième différence qui est entre la *prescience* de Dieu et celle des astronomes. Il ne faut pour cela que supposer les astronomes parfaitement instruits de la régularité des mouvements célestes, et d'avoir des observations de la dernière justesse; il n'y a nulle absurdité à cette supposition; ce serait donc avec cette condition qu'on pourrait assurer sans témérité que la *prescience* des astronomes sur les éclipses serait précisément égale à celle de Dieu en qualité de simple *prescience;* donc que la *prescience* de Dieu sur les éclipses ne s'étendrait pas à des choses où celle des astronomes pouvait s'étendre. Or il est certain que quelque habiles que fussent les astronomes, ils ne pourraient pas prévoir les éclipses, si le soleil ou la lune pouvaient quelquefois se détourner de leurs cours indépendamment de quelque cause

que ce soit et de toute règle; donc Dieu ne pourrait pas non plus prévoir les éclipses; et ce défaut de *prescience* en Dieu ne viendrait non plus que d'où viendrait le défaut de *prescience* dans les astronomes. Ce défaut ne viendrait pas de ce qu'ils ne seraient pas les auteurs des mouvements célestes, puisque cela est indifférent à la *prescience*, ni de ce qu'ils ne connaîtraient pas assez bien les mouvements, puisqu'on suppose qu'ils les connaîtraient aussi bien qu'il serait possible; mais le défaut de *prescience* en eux viendrait uniquement de ce que l'ordre établi dans les mouvements célestes ne serait pas nécessaire et invariable. Donc de cette même cause viendrait en Dieu le défaut de *prescience*; donc Dieu, bien qu'infiniment puissant et infiniment intelligent, ne peut jamais prévoir ce qui ne dépend pas d'un ordre nécessaire et invariable. Donc Dieu ne prévoit point du tout les actions des causes qu'on appelle *libres*. Donc il n'y a point de causes libres; ou Dieu ne prévoit point leurs actions. En effet, il est aisé de concevoir que Dieu prévoit infailliblement tout ce qui regarde l'ordre physique de l'univers, parce que cet ordre est nécessaire et sujet à des règles invariables qu'il a établies. Voilà le principe de sa *prescience*. Mais sur quel principe pourrait-il prévoir les actions d'une cause que rien ne pourrait déterminer nécessairement? Le second principe de *prescience*, qui devrait être différent de l'autre, est absolument inconcevable; et puisque nous en avons un qui est aisé à concevoir, il est plus naturel et plus conforme à l'idée de la simplicité de Dieu de croire que ce principe est le seul sur lequel toute sa *prescience* est fondée. Il n'est point de la grandeur de Dieu de prévoir des choses qu'il aurait faites lui-même de nature à ne pouvoir être prévues; en niant sa *prescience*, on ne limite pas plus sa science, qu'on limiterait sa toute-puissance, en disant qu'elle ne peut s'étendre jusqu'aux choses impossibles.

Cette difficulté fondée sur l'accord de la *prescience* avec la liberté a de tout temps exercé les philosophes et les théologiens. Mais avant d'essayer une réponse, il faut supposer ces deux principes incontestables: 1° que l'homme est libre, *voyez* l'article de la LIBERTÉ; 2° que Dieu prévoit toutes les actions libres des hommes. Dieu a autant de témoins de sa *prescience* infaillible qu'il a de prophètes. L'établissement des différentes

monarchies, aussi bien que les tristes ruines sur lesquelles d'autres monarchies se sont élevées; la fécondité prodigieuse du peuple d'Israël, et sa dispersion par toute la terre, sans avoir aucun asile fixe et permanent; la conversion des Gentils et la propagation de l'Évangile : toutes ces choses prédites et accomplies exactement dans les temps marqués par la Providence sont des témoignages éclatants de cette vérité, que les nuages de l'incrédulité ne pourront jamais obscurcir. D'ailleurs si les actions libres se dérobaient à la connaissance de Dieu, il apprendrait par les événements une infinité de choses qu'il aurait sans cela ignorées : dès là son intelligence ne serait pas parfaite, puisqu'elle emprunterait ses connaissances du dehors. Ce qui est emprunté marque la dépendance de celui qui emprunte : emprunter est la preuve qu'on n'a pas tout en soi. La dépendance, le défaut, ou le besoin répugnant à l'infini, l'infini possède donc en lui-même et sans emprunt les connaissances des actions libres des hommes; s'il ne les connaissait que par l'événement, il dépendrait de lui pour le plus de ses perfections; et dès lors, il ne serait plus l'infini absolu pour l'intelligence. Il n'y a personne qui ne voie qu'il vaut beaucoup mieux connaître les choses que de les ignorer. N'est-ce pas une chose absurde que de supposer un Dieu dont les vues sont extrêmement bornées et limitées par rapport au gouvernement du monde? car tel est le Dieu de Socin. Sa providence ne peut former aucun plan, aucun système. Comme on suppose qu'il ménage et respecte la liberté humaine, il doit être fort embarrassé pour amener au point qu'il désire, et pour faire entrer dans ses desseins tant de volontés bizarres et capricieuses. On peut même supposer qu'il en est plusieurs qui ne s'ajusteront pas aux arrangements de sa providence.

La comparaison que fait l'objection entre la *prescience* divine et la *prescience* des astronomes, que Dieu aurait parfaitement instruits des règles invariables des mouvements célestes, et qui feraient des observations de la dernière justesse, est défectueuse. On peut bien supposer que les astronomes ne pourraient pas prévoir les éclipses, si le soleil ou la lune pouvaient quelquefois se détourner de leur cours, indépendamment de quelque cause que ce soit, et de toute règle. La raison en est que ces astronomes, quelque bien instruits qu'on les sup-

pose sur l'ordre des mouvements célestes, n'auraient toujours qu'une science finie dont la lumière ne les éclairerait que dans l'hypothèse que le soleil et la lune suivraient constamment leur cours. Or dans cette hypothèse on suppose que ces deux astres s'en détourneraient quelquefois; par conséquent leur *prescience* par rapport aux éclipses serait quelquefois en défaut : mais il n'en est pas de même d'une intelligence infinie, qui sait tout s'assujettir, et ramener à des principes fixes et sûrs les choses les plus mobiles et les plus inconstantes.

PRÉSOMPTION, s. f. (*Morale*). Le désir excessif que nous avons de nous faire estimer des autres hommes fait que nous désirons avec passion d'avoir des qualités estimables, et que nous craignons extrêmement d'avoir des défauts qui nous fassent tort dans l'esprit des hommes. Or, comme on se persuade ce qu'on désire et ce qu'on craint trop fortement, il arrive que nous venons à concevoir une trop bonne opinion de nous-mêmes, ou à tomber dans une excessive défiance de nous. Le premier de ces deux défauts s'appelle *présomption*, le second *timidité*. Ces deux défauts, qui semblent opposés, viennent d'une même source, ou plutôt ils ne sont qu'un même défaut sous deux formes différentes. La *présomption* est un orgueil confiant, et la timidité un orgueil qui craint de se trahir. Nous avons du penchant à l'un ou à l'autre, selon la diversité de notre tempérament.

Tout le monde croit qu'un présomptueux s'estime trop; mais nous croyons pouvoir dire, contre le sentiment de tout le monde, qu'il ne s'estime pas assez, et qu'il manque par un excès de bassesse, et non pas par un excès d'élévation disproportionnée à ce qu'il est. Il ne s'aperçoit point en effet qu'il y a en lui une plus grande excellence que celle qui fait l'attention de sa vanité, et que le mérite de l'homme qui périt est peu de chose comparé au mérite de l'homme immortel.

Il ne faut pas s'étonner néanmoins qu'il aime mieux se considérer par rapport au temps que par rapport à l'éternité, puisque dans la première de ces deux vues il usurpe la gloire de Dieu en s'attribuant tout, et rien à l'Être suprême; au lieu que dans la vue de l'éternité il est obligé de se dépouiller de toute sa gloire pour la rapporter à Dieu. Étrange aveuglement qui ne lui permet pas de reconnaître qu'il n'y a point d'autre bonheur

véritable que celui qui se confond avec la gloire de Dieu.

PRÉSOMPTUEUX, adj. (*Gram.*), celui qui se connaît mal, qui n'a pas une idée juste de son crédit, de ses forces, de son esprit, de son talent, en un mot qui s'est surfait à lui-même toutes les ressources naturelles ou artificielles à l'aide desquelles on réussit dans une entreprise, et qui ajoute à cette ignorance funeste le ridicule de la vanité mal fondée. La présomption qui ne doute de rien est le vice des jeunes gens; et la méfiance qui doute de tout, celui des hommes expérimentés.

PRESSENTIR, v. act., c'est être sous cette espèce de pénétration ou de pusillanimité qui nous fait espérer ou craindre un événement possible, mais éloigné. La pusillanimité et la pénétration combinent tout également; mais la pusillanimité, perdant de vue les probabilités qui sont pour elle et ne s'attachant qu'aux probabilités qui sont contre elle voit l'événement fâcheux comme présent. La pénétration, aussi clairvoyante, se rassure par le rapport des probabilités pour et contre. L'homme ferme empêche quelquefois la chose qu'il a pressentie par sa seule fermeté; l'homme pusillanime la fait arriver par sa frayeur et ses alarmes.

PRÊTRES, s. m. pl. (*Religion et Politique*). On désigne sous ce nom tous ceux qui remplissent les fonctions des cultes religieux établis chez les différents peuples de la terre.

Le culte extérieur suppose des cérémonies dont le but est de frapper les sens des hommes, et de leur imprimer de la vénération pour la divinité à qui ils rendent leurs hommages. La superstition ayant multiplié les cérémonies des différents cultes, les personnes destinées à les remplir ne tardèrent point à former un ordre séparé, qui fut uniquement destiné au service des autels; on crut que ceux qui étaient chargés de soins si importants se devaient tout entiers à la divinité; dès lors ils partagèrent avec elle le respect des humains; les occupations du vulgaire parurent au-dessous d'eux, et les peuples se crurent obligés de pourvoir à la subsistance de ceux qui étaient revêtus du plus saint et du plus important des ministères; ces derniers, renfermés dans l'enceinte de leurs temples, se communiquèrent peu; cela dut augmenter encore le respect qu'on avait pour ces hommes isolés; on s'accoutuma à les regarder comme des favoris des dieux, comme les dépositaires et les interprètes de

leurs volontés, comme des médiateurs entre eux et les mortels.

Il est doux de dominer sur ses semblables; les *prêtres* surent mettre à profit la haute opinion qu'ils avaient fait naître dans l'esprit de leurs concitoyens; ils prétendirent que les dieux se manifestaient à eux; ils annoncèrent leurs décrets; ils enseignèrent des dogmes; ils prescrivirent ce qu'il fallait croire et ce qu'il fallait rejeter; ils fixèrent ce qui plaisait ou déplaisait à la divinité; ils rendirent des oracles; ils prédirent l'avenir à l'homme inquiet et curieux, ils le firent trembler par la crainte des châtiments dont les dieux irrités menaçaient les téméraires qui oseraient douter de leur mission, ou discuter leur doctrine.

Pour établir plus sûrement leur empire, ils peignirent les dieux comme cruels, vindicatifs, implacables; ils introduisirent des cérémonies, des initiations, des mystères, dont l'atrocité pût nourrir dans les hommes cette sombre mélancolie si favorable à l'empire du fanatisme; alors le sang humain coula à grands flots sur les autels; les peuples, subjugués par la crainte, et enivrés de superstition, ne crurent jamais payer trop chèrement la bienveillance céleste : les mères livrèrent d'un œil sec leurs tendres enfants aux flammes dévorantes; des milliers de victimes humaines tombèrent sous le couteau des sacrificateurs; on se soumit à une multitude de pratiques frivoles et révoltantes, mais utiles pour les *prêtres*, et les superstitions les plus absurdes achevèrent d'étendre et d'affermir leur puissance.

Exempts de soins et assurés de leur empire, ces *prêtres*, dans la vue de charmer les ennuis de leur solitude, étudièrent les secrets de la nature, mystères inconnus au commun des hommes; de là les connaissances si vantées des *prêtres* égyptiens. On remarque en général que chez presque tous les peuples sauvages et ignorants, la médecine et le sacerdoce ont été exercés par les mêmes hommes. L'utilité dont les *prêtres* étaient au peuple ne put manquer d'affermir leur pouvoir. Quelques-uns d'entre eux allèrent plus loin encore; l'étude de la physique leur fournit des moyens de frapper les yeux par des œuvres éclatantes; on les regarda comme surnaturelles, parce qu'on en ignorait les causes; de là cette foule de prodiges, de prestiges, de miracles; les humains étonnés crurent que leurs sacrificateurs commandaient aux éléments, disposaient à leur

gré des vengeances et des faveurs du ciel, et devaient partager avec les dieux la vénération et la crainte des mortels.

Il était difficile à des hommes si révérés de se tenir longtemps dans les bornes de la subordination nécessaire au bon ordre de la société : le sacerdoce, enorgueilli de son pouvoir, disputa souvent les droits de la royauté; les souverains, soumis eux-mêmes, ainsi que leurs sujets, aux lois de la religion, ne furent point assez forts pour réclamer contre les usurpations et la tyrannie de ses ministres; le fanatisme et la superstition tinrent le couteau suspendu sur la tête des monarques; leur trône s'ébranla aussitôt qu'ils voulurent réprimer ou punir des hommes sacrés dont les intérêts étaient confondus avec ceux de la divinité; leur résister fut une révolte contre le ciel; toucher à leurs droits fut un sacrilége; vouloir borner leur pouvoir, ce fut saper les fondements de la religion.

Tels ont été les degrés par lesquels les *prêtres* du paganisme ont élevé leur puissance. Chez les Égyptiens, les rois étaient soumis aux censures du sacerdoce; ceux des monarques qui avaient déplu aux dieux recevaient de leurs ministres l'ordre de se tuer, et telle était la force de la superstition, que le souverain n'osait désobéir à cet ordre. Les druides chez les Gaulois exerçaient sur les peuples l'empire le plus absolu; non contents d'être les ministres de leur culte, ils étaient les arbitres des différends qui survenaient entre eux. Les Mexicains gémissaient en silence des cruautés que leurs *prêtres* barbares leur faisaient exercer à l'ombre du nom des dieux : les rois ne pouvaient refuser d'entreprendre les guerres les plus injustes lorsque le pontife leur annonçait les volontés du ciel; *le dieu a faim*, disait-il; aussitôt les empereurs s'armaient contre leurs voisins, et chacun s'empressait de faire des captifs pour les immoler à l'idole, ou plutôt à la superstition atroce et tyrannique de ses ministres.

Les peuples eussent été trop heureux, si les *prêtres* de l'imposture eussent seuls abusé du pouvoir que leur ministère leur donnait sur les hommes; malgré la soumission et la douceur si recommandées par l'Évangile, dans les siècles de ténèbres, on a vu des *prêtres* du Dieu de paix arborer l'étendard de la révolte, armer les mains des sujets contre leurs souverains, ordonner insolemment aux rois de descendre du trône, s'arro-

ger le droit de rompre les liens sacrés qui unissent les peuples à leurs maîtres, traiter de tyrans les princes qui s'opposaient à leurs entreprises audacieuses, prétendre pour eux-mêmes une indépendance chimérique des lois, faites pour obliger également tous les citoyens. Ces vaines prétentions ont été cimentées quelquefois par des flots de sang : elles se sont établies en raison de l'ignorance des peuples, de la faiblesse des souverains, et de l'adresse des *prêtres ;* ces derniers sont souvent parvenus à se maintenir dans leurs droits usurpés ; dans les pays où l'affreuse inquisition est établie, elle fournit des exemples fréquents de sacrifices humains, qui ne le cèdent en rien à la barbarie de ceux des *prêtres* mexicains. Il n'en est point ainsi des contrées éclairées par les lumières de la raison et de la philosophie : le *prêtre* n'y oublie jamais qu'il est homme, sujet et citoyen.

PRÉVALOIR, v. act. (*Gram.*), tirer un avantage injuste des circonstances, des talents, de l'esprit, du crédit, de la force. Il se *prévaut* à tout moment de la facilité qu'il a de parler pour m'embarrasser. Il se *prévaut* de la faiblesse de cette femme pour la maltraiter. Ne vous *prévalez* pas d'un crédit que vous pouvez perdre d'un moment à l'autre, et dont la perte vous laissera exposé au mépris. Il n'y a peut-être pas un homme qui ne se soit quelquefois injustement *prévalu* de quelque avantage sur son semblable. Il faut, pour se garantir entièrement de ce tort, une modération au-dessus de l'humanité. On fait à tout moment *prévaloir* la raison d'État, d'intérêt public, des considérations bien importantes. La protection a *prévalu* sur l'équité, cela n'arrive que trop souvent. L'intrigue qui se remue *prévaut* souvent sur le mérite inactif qui attend.

PRINCIPES (Premiers). Les *premiers principes*, autrement les premières vérités, sont des propositions si claires, qu'elles ne peuvent être prouvées ni combattues par des propositions qui le soient davantage. On en distingue de deux sortes ; les uns sont des *principes* universels, et on leur donne communément le nom d'*axiomes* ou de *maximes*. Les autres sont des *principes* particuliers, et ils retiennent seulement le nom de *premiers principes*.

Les *premiers principes* peuvent être envisagés, ou du côté des vérités internes, ou du côté des vérités externes. Considérés

sous le premier rapport, ils ne nous mènent qu'à une science purement idéale, et par conséquent ils sont peu propres à éclairer notre esprit. Considérés sous le second rapport, ils nous conduisent à la connaissance de plusieurs objets qui ont une existence indépendante de nos pensées.

Les *premiers principes* ont des marques caractéristiques et déterminées, auxquelles on peut toujours les connaître.

Le premier de ces caractères est 1° qu'ils soient si clairs, qu'on ne puisse les prouver par des vérités antérieures et plus claires.

2° D'être si universellement reçus parmi les hommes en tout temps, en tous lieux, et par toutes sortes d'esprits, que ceux qui les attaquent se trouvent dans le genre humain être manifestement moins d'un contre cent, ou même contre mille.

3° D'être si fortement imprimés dans nous, que nous y conformions notre conduite, malgré les raffinements de ceux qui imaginent des opinions contraires, et qui eux-mêmes agissent conformément, non à leurs opinions imaginées, mais aux *premiers principes*, qu'un certain air de singularité leur fait fronder. Il ne faut jamais séparer ces trois caractères réunis ; ils forment nne conviction si pleine, si intime et si forte, qu'il est impossible de balancer un instant à se rendre à leur persuasion.

Les *premiers principes* ont leur source ou dans le sentiment de notre propre existence, et de ce que nous éprouvons en nous-mêmes, ou dans la règle du sens commun. Toute connaissance qui se tire du sentiment intime, ou qui est marquée au sceau du bon sens, peut incontestablement être regardée comme un *premier principe.*

Mais s'il y a plusieurs *premiers principes*, comment accorder cela avec le *premier principe* de connaissance philosophique, dont on parle si fort dans les écoles? Pour résoudre cette question, il est nécessaire de connaître ce que les philosophes entendent par le *premier principe de connaissance.* Et pour le bien comprendre, il faut observer qu'il y a deux sortes de connaissances; les unes philosophiques, et les autres populaires. Les connaissances populaires se bornent à connaître une chose, et à s'en assurer; au lieu que les connaissances philosophiques, outre la certitude des choses qu'elles renferment,

s'étendent encore jusqu'aux raisons pourquoi les choses sont certaines. Un homme qui ignore la philosophie peut bien, à la vérité, s'instruire par l'expérience de beaucoup de choses possibles; mais il ne saurait rendre raison de leur possibilité. L'expérience nous dit bien qu'il peut pleuvoir, mais ne nous dit point pourquoi il pleut, ni comment il pleut.

Ces choses supposées, quand on demande s'il y a un *premier principe* de connaissance philosophique, c'est comme si l'on demandait s'il y a un principe qui puisse rendre raison de toutes les vérités qu'on connaît. Ce *premier principe* peut être considéré de deux manières différentes, ou comme *principe* qui prouve, ou comme *principe* qui détermine à croire. Il est évident qu'il n'y a point de *premier principe* qui prouve, c'est-à-dire qui serve de moyen pour connaître toutes les vérités; puisqu'il n'y en a point, quelque fécond qu'il soit en conséquences, qui, dans sa fécondité prétendue, n'ait des bornes très-étroites, par rapport à cette foule de conclusions, à cet enchaînement de vérités qui forment les systèmes avoués de la raison. Le sens de la question est donc de savoir s'il y a en philosophie un *premier principe* qui détermine à croire, et auquel on puisse ramener toutes les vérités naturelles, comme il y en a un en théologie. Ce *premier principe*, qui sert de base à toute la théologie, est celui-ci : *Tout ce que Dieu a révélé est très-certain.* Il serait également aisé d'assigner le *premier principe* de connaissance philosophique, si les philosophes, contents des difficultés que leur fournit la nature des choses, n'avaient pas pris plaisir à s'en faire où il n'y en a point, et à obscurcir, par leurs subtilités, ce qui est si clair de soi-même. Ils sont aussi embarrassés à trouver ce *principe* qu'à lui assigner les marques auxquelles on doit le reconnaître.

Les uns font cet honneur à cette fameuse proposition, si connue dans les écoles : *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps.*

Quelques autres veulent que Descartes ait posé pour *premier principe* cette proposition : *Je pense, donc je suis.*

Il y en a d'autres qui citent ce principe : *Dieu ne peut nous tromper ni être trompé.* Plusieurs se déclarent pour l'évidence, mais ils n'expliquent point ce que c'est que cette évidence.

On exige ordinairement pour le *premier principe* de la philosophie trois conditions. La première, qu'il soit *très-vrai*, comme s'il pouvait y avoir des choses plus ou moins vraies ; la seconde, qu'il soit la plus connue de toutes les propositions, comme si ce qui se connaît par la réflexion qu'on fait sur des idées était toujours ce qu'il y a de plus connu ; la troisième, qu'il prouve toutes les autres vérités, comme si ce *principe* universel pouvait exister. Il est plus conforme à la raison de n'exiger que ces deux conditions ; savoir : 1° Qu'il soit vrai ; 2° qu'il soit la dernière raison qu'on puisse alléguer à un homme qui vous demanderait pourquoi vous êtes certain philosophiquement de la vérité absolue et relative des êtres. J'entends par la vérité absolue des êtres ce qu'ils sont en eux-mêmes ; et par la vérité relative, ce qu'ils sont par rapport à nous, je veux dire la manière dont ils nous affectent.

Ces deux conditions sont comme la pierre de touche par le moyen de laquelle on peut connaître quel est le *premier principe* de toutes les connaissances philosophiques. Il est évident qu'il n'y a que cette proposition : *On peut assurer d'une chose tout ce que l'esprit découvre dans l'idée claire qui la représente*, qui puisse soutenir cette épreuve ; puisque la dernière raison que vous puissiez alléguer à un homme qui vous demanderait pourquoi vous êtes certain philosophiquement de la vérité tant absolue que relative des êtres est celle-ci : *La chose est telle, parce que je le conçois ainsi.*

Descartes n'a jamais cru, comme quelques-uns lui imputent, que cet enthymème : *Je pense, donc je suis*, fût le *premier principe* de toute connaissance philosophique. Il a seulement enseigné que c'était la première vérité qui se présentait à l'esprit, et qui le pénétrât de son évidence. Écoutons-le s'expliquer lui-même : « Je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine : car puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais savoir aussi en quoi consiste cette certitude ; et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : *Je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très-clairement que pour penser il faut être ; je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons

fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies. » Or, de ce que Descartes a enseigné que cette proposition : *Je pense, donc je suis*, était la première qui s'emparât de l'esprit lorsqu'il voulait mettre de l'ordre dans ses connaissances, il s'ensuit qu'il ne l'a jamais regardée comme le *premier principe* de toute connaissance philosophique, puisque ce *principe* ne vient que de la réflexion qu'on fait sur cette première proposition. Aussi dit-il qu'il n'est assuré de la vérité de cette proposition : *Je pense, donc je suis*, que parce qu'il voit très-clairement que pour penser il faut être; aussi prend-il pour règle générale de toutes les vérités cette proposition : *On peut assurer d'une chose tout ce que l'esprit découvre dans l'idée claire qui la réprésente;* ou celle-ci qui revient au même : *Tout ce que l'on connait est très-certain.*

Il faut observer que le *premier principe* de connaissance philosophique ne nous rend pas précisément certains de la vérité des *premiers principes;* ils portent tous avec eux leur certitude, et rien n'est plus connu qu'eux. Peut-il y avoir un *principe* plus clair, plus plausible, plus immédiat, plus intime à l'esprit, que le sentiment intime de notre existence dont nous sommes pénétrés? Le *premier principe* se réduit donc seulement à nous rendre raison pourquoi nons sommes certains de la vérité des *premiers principes.*

PRIVILÉGE (*Gouv. Com. Polit.*). *Privilége* signifie une distinction utile ou honorable, dont jouissent certains membres de la société, et dont les autres ne jouissent point. Il y en a de plusieurs sortes : 1° de ceux qu'on peut appeler *inhérents* à la personne par les droits de sa naissance ou de son état, tel est le *privilége* dont jouit un pair de France ou un membre du parlement de ne pouvoir en matière criminelle être jugé que par le parlement; l'origine de ces sortes de priviléges est d'autant plus respectable qu'elle n'est point connue par aucun titre qui l'ait établie, et qu'elle remonte à la plus haute antiquité; 2° de ceux qui ont été accordés par les lettres du prince registrées dans les cours où la jouissance de ces *priviléges* pouvait être contestée. Cette deuxième espèce se subdivise encore en deux autres, suivant la différence des motifs qui ont déterminé le prince à les accorder. Les premiers peuvent s'appéler *priviléges de dignité;* ce sont ceux qui, ou pour services rendus, ou pour

faire respecter davantage ceux qui sont à rendre, sont accordés à des particuliers qui ont rendu quelque service important; tel que le *privilége* de noblesse accordé gratuitement à un roturier; et tel aussi que sont toutes les exemptions de taille et autres charges publiques accordées à de certains offices. Entre ceux de cette dernière espèce, il faut encore distinguer ceux qui n'ont réellement pour objet que de rendre les fonctions et les personnes de ceux qui en jouissent plus honorables, et ceux qui ont été accordés moyennant des finances payées dans les besoins de l'État; mais toujours et dans ce dernier cas même, sous l'apparence de l'utilité des services. Enfin la dernière espèce de *priviléges* est de ceux qu'on peut appeler *de nécessité.* J'entends par ceux-ci les exemptions particulières, qui, n'étant point accordées à la dignité des personnes et des fonctions, le sont à la simple nécessité de mettre ces personnes à couvert des vexations auxquelles leurs fonctions mêmes les exposent de la part du public. Tels sont les *priviléges* accordés aux commis des fermes et autres préposés à la perception des impositions. Comme leur devoir les oblige de faire les recouvrements dont ils sont chargés, ils sont exposés à la haine et aux ressentiments de ceux contre qui ils sont obligés de faire des poursuites; de sorte que s'il était à la disposition des habitants des lieux de leur faire porter une partie des charges publiques, ou ils en seraient bientôt surchargés, ou la crainte de cette surcharge les obligerait à des ménagements qui seraient préjudiciables au bien des affaires dont ils ont l'administration. De la différence des motifs qui ont produit ces différentes espèces de *priviléges* naît aussi dans celui qui en a la manutention la différence des égards qu'il doit à ceux qui en sont pourvus. Ainsi lorsqu'un cas de nécessité politique et urgent, et celui-ci fait cesser tous les *priviléges,* lorsque ce cas, dis-je, exige qu'il soit dérogé à ces *priviléges,* ceux qui par leur nature sont les moins respectables doivent être aussi les premiers auxquels il soit dérogé. En général, et hors le cas des *priviléges* de la première espèce, j'entends ceux qui sont inhérents à la personne ou à la fonction, et qui sont en petit nombre, on ne doit reconnaître aucuns *priviléges* que ceux qui sont accordés par lettres du prince dûment enregistrées dans les cours qui ont à en connaître. Il faut en ce cas même qu'ils

soient réduits dans l'usage à leurs justes bornes, c'est-à-dire à ceux qui sont disertement énoncés dans le titre consécutif, et ne soient point étendus au delà. Ils ne sont point du tout dans l'esprit de la maxime *favores ampliandi*, parce que, autrement, étant déjà, et par leur nature, une surcharge pour le reste du public, cette surcharge portée à un trop haut point deviendrait insoutenable; ce qui n'a jamais été ni pu être l'intention du législateur.

Il serait fort à souhaiter que les besoins de l'État, la nécessité des affaires, ou des vues particulières, n'eussent pas, autant qu'il est arrivé, multiplié les priviléges, et que de temps en temps on revînt sur ces motifs, auxquels ils doivent leur origine, qu'on les examinât soigneusement, et qu'ayant bien distingué la différence de ces motifs, on se résolût à ne conserver que les *priviléges* qui auraient des vues utiles au prince et au public. Il est très-juste que la noblesse, dont le devoir est de servir l'État dans les armées, ou du moins d'élever des sujets pour remplir cette obligation; que des magistrats considérables par l'étendue et l'importance de leurs fonctions, et qui rendent la justice dans les tribunaux supérieurs, jouissent de distinctions honorables, qui en même temps sont la récompense des services qu'ils rendent, et leur procurent le repos d'esprit et la considération dont ils ont besoin pour vaquer utilement à leurs fonctions. La portion des charges publiques dont ils sont exempts retombe à la vérité sur le surplus des citoyens; mais il est juste aussi que ces citoyens, dont les occupations ne sont ni aussi importantes ni aussi difficiles à remplir, concourent à récompenser ceux d'un ordre supérieur. Il est juste et décent pareillement que ceux qui ont l'honneur de servir le roi dans son service domestique, et qui approchent de sa personne, et dont les fonctions exigent de l'assiduité, de l'éducation et des talents, participent en quelque façon à la dignité de leur maître, en ne restant pas confondus avec le bas ordre du peuple. Mais il semble qu'il faudrait encore distinguer dans tous les cas les personnes dont les services sont réels et utiles, soit au prince, soit au public, et ne pas avilir les faveurs dont ceux-ci jouissent légitimement en les confondant avec un grand nombre de gens inutiles à tous égards, et qui n'ont pour titres qu'un morceau de parchemin acquis presque toujours à très-bas prix. Un

bourgeois aisé et qui à lui seul pourrait payer la moitié de la taille de toute une paroisse, s'il était imposé à sa due proportion, pour le montant d'une année ou de deux de ses impositions, et souvent pour moins, sans naissance, sans éducation et sans talents, achète une charge dans un bureau d'élection ou de grenier à sel, ou une charge inutile et de nul service chez le roi, ou chez un prince qui a une maison, charge dont le titre même est souvent ignoré du maître, et dont il ne fait jamais aucun usage; ou se fait donner dans les fermes du roi un petit emploi souvent inutile, et dont les produits ne sont autres que les exemptions mêmes attachées à la commission, vient jouir à la vue du public de toutes les exemptions dont jouissent la noblesse et la grande magistrature; tandis qu'un officier du principal siége de justice de la province, qui n'est point cour supérieure, est, pour les impositions et autres charges publiques, confondu avec les moins considérés du peuple. De ces abus de *priviléges* naissent deux inconvénients fort considérables : l'un que la partie des citoyens la plus pauvre est toujours surchargée au delà de ses forces; or cette partie est cependant la plus véritablement utile à l'État, puisqu'elle est composée de ceux qui cultivent la terre et procurent la subsistance aux ordres supérieurs; l'autre inconvénient est que les *priviléges* dégoûtent les gens qui ont du talent et de l'éducation d'entrer dans les magistratures, ou des professions qui exigent du travail et de l'application, et leur font préférer de petites charges et de petits emplois où il ne faut que de l'avidité, de l'intrigue et de la morgue pour se soutenir et en imposer au public. De ces réflexions, il faut conclure ce qui a déjà été observé ci-devant, que soit les tribunaux ordinaires chargés de l'administration de la partie de la justice qui a rapport aux impositions et aux *priviléges*, soit ceux qui par état sont obligés de veiller à la répartition particulière des impositions et des autres charges publiques, ne peuvent rien faire de plus convenable et de plus utile que d'être fort circonspects à étendre les *priviléges*, et qu'ils doivent autant qu'il dépend d'eux les réduire aux termes précis auxquels ils ont été accordés, en attendant que des circonstances plus heureuses permettent à ceux qui sont chargés de cette partie du ministère de les réduire au point unique où ils seraient tous utiles. Cette vérité leur

est parfaitement connue; mais la nécessité de pourvoir à des remboursements ou des équivalents arrête sur cela leurs désirs; et les besoins publics renaissant à tous moments, souvent les forcent non-seulement à en éloigner l'exécution, mais même à rendre cette exécution plus difficile pour l'avenir. De là aussi est arrivé que la noblesse, qui par elle-même est ou devrait être la récompense la plus honorable dont le souverain pourrait reconnaître des services importants ou des talents supérieurs, a été prodiguée à des milliers de familles, dont les auteurs n'ont eu pour se la procurer que la peine d'employer des sommes, même souvent assez modiques, à acquérir des charges qui la leur donnaient, et dont l'utilité pour le public était nulle, soit par défaut d'objet, soit par défaut de talents. Cet article deviendrait un volume si l'on y recherchait le nombre et la qualité de ces titres, et les abus de tous ces *priviléges*; mais on a été forcé à se restreindre à ce qu'il y a sur cette matière de plus général, de plus connu, et de moins contesté.

Privilége exclusif. On appelle ainsi le droit que le prince accorde à une compagnie, ou à un particulier, de faire un certain commerce, ou de fabriquer et de débiter une certaine sorte de marchandise à l'exclusion de tous autres. Lorsque, avec les sciences spéculatives, les arts qui en sont la suite naturelle sortirent de l'oubli et du mépris où les troubles publics les avaient ensevelis, il était tout simple que les premiers inventeurs ou restaurateurs fussent récompensés du zèle et des talents qui les portaient à faire des établissements utiles au public et à eux-mêmes. Le défaut ou la rareté des lumières et de l'industrie obligèrent aussi les magistrats à ne confier la fabrication et le débit des choses utiles et surtout des nécessaires qu'à des mains capables de répondre aux désirs des acheteurs. De là naquirent les *priviléges exclusifs.* Quoiqu'il y ait une fort grande différence entre l'objet d'une fabrique importante et celui d'un métier ordinaire; entre celui d'une compagnie de commerce et celui d'un débit en boutique; que tout le monde sente la disproportion qu'il y a entre des établissements aussi différents par leur étendue : il faut convenir cependant que la différence, toute grande qu'elle est, n'est que du plus au moins; et que s'il y a des points où de différentes sortes de commerce et d'industrie s'éloignent les unes des

autres, il y en a aussi où elles se touchent. Elles ont du moins cela de commun que toutes deux tiennent au bien général de l'État. Or de cette observation il résulte qu'on peut à certains égards les rassembler sous le même point de vue pour leur prescrire des règles, ou plutôt pour que le gouvernement s'en prescrive sur la façon de les protéger et de les rendre plus utiles. Dans l'origine on regarda comme un moyen d'y parvenir d'accorder, à des compagnies en état d'en faire les avances et d'en supporter les risques, des *priviléges exclusifs*, pour faire certains commerces avec l'étranger qui exigeaient un appareil auquel de simples particuliers ne pouvaient subvenir par leurs propres forces. On peut aussi considérer comme des *priviléges exclusifs* les maîtrises qui furent établies pour les métiers les plus ordinaires, et qui ne s'acquéraient et ne s'acquièrent encore dans les villes qu'après avoir fait par des apprentissages des preuves de connaissance et de capacité. On donna à ces différents corps des règlements qui tendaient tous à n'y laisser admettre qu'à de certaines conditions, et qui en excluaient tous ceux qui ne pouvaient pas ou ne voulaient pas s'y soumettre. Les métiers les plus bas et les plus faciles furent englobés dans le système général, et personne ne put vendre du pain et des souliers qui ne fût maître boulanger et maître cordonnier. Le gouvernement regarda bientôt comme des *priviléges* les règlements qui accordaient ces droits exclusifs, et en tira parti pour subvenir dans les occasions aux besoins de l'État. On fit aux changements de règne payer à ces corps des droits de confirmation de *privilége*; on y créa des charges, on obligea les corps à les payer; et pour qu'ils pussent y subvenir, on leur permit de faire des emprunts qui lièrent encore plus étroitement ces corps au gouvernement, qui les autorisa d'autant plus à faire valoir leurs droits exclusifs, à n'admettre de nouveaux maîtres qu'en payant des droits d'entrée et frais de réception, et à renchérir d'autant le prix de l'industrie et des marchandises qu'ils débitaient. Ainsi ce qui dans son origine avait été établi pour de simples vues d'utilité devint un abus. Tout homme qui, sans tant de façon et de frais, aurait pu gagner sa vie en exerçant partout indifféremment un métier qu'il pouvait apprendre facilement, n'eut plus la liberté de le faire; et comme ces établissements de corps et métiers sont faits dans

les villes où l'on n'est pas communément élevé à la culture de la terre, ceux qui ne pouvaient y exercer des métiers furent obligés de s'engager dans les troupes, ou, ce qui est encore pis, d'augmenter ce nombre prodigieux de valets qui sont la partie des citoyens la plus inutile et la plus à charge à l'État. Le public de sa part y perdit le renchérissement des marchandises et de la main-d'œuvre. On fut obligé d'acheter trois livres dix sols une paire de souliers faits par un maître, qu'on aurait payée bien moins en la prenant d'un ouvrier qui n'y aurait mis que du cuir et sa façon. Lorsque les connaissances, l'industrie et les besoins se sont étendus, on a senti tous ces inconvénients, et on y a remédié autant que la situation des affaires publiques a pu le permettre. On a restreint les *privilèges exclusifs* pour les compagnies de commerce aux objets qui étaient d'une trop grande conséquence, qui exigeaient des établissements trop dispendieux, même pour des particuliers réunis en associations, et qui tenaient de trop près aux vues politiques du gouvernement pour être confiés indifféremment aux premiers venus. On a suivi à peu près les mêmes vues pour l'établissement des nouvelles manufactures. On s'est refusé aux demandes qui ont été faites fort souvent, sous prétexte de nouvelles idées ou qui n'avaient rien de trop recherché, ou qui avaient des objets qui pouvaient être suppléés d'autre manière; et on s'est contenté d'accorder protection aux établissements qui pouvaient le mériter par leur singularité et leur utilité. Il serait fort à souhaiter que des vues aussi sages pussent s'étendre aux objets subalternes; que tout homme qui a de l'industrie; du génie ou du talent, pût en faire librement usage, et ne fût pas assujetti à des formalités et des frais qui ne concourent pour rien au bien public. Si un ouvrier essaie, sans être assez instruit, à faire une pièce de toile ou de drap, et qu'il la fasse mal; outre que le maître en ferait tout autant, il la vendra moins, mais enfin il la vendra, et il n'aura pas perdu entièrement sa matière et son temps; il apprendra, par de premières épreuves qui ne lui auront pas réussi, à faire mieux; plus de gens travailleront, l'émulation ou plutôt l'envie du succès fera sortir le génie et le talent.

La concurrence fera mieux faire, et diminuera le prix de la main-d'œuvre, et les villes et les provinces se rempliront successivement d'ouvriers, et de débitants qui rassembleront

des marchandises, en feront le triage, mettront le prix aux différents degrés de bonté de fabrication, les débiteront dans les lieux qui leur sont propres, feront des avances aux ouvriers, et les aideront dans leurs besoins. De ce goût de travail et de petites manufactures dispersées naîtrait une circulation d'argent et d'industrie, et un emploi constant des talents, des forces et du temps. Les *privilèges exclusifs* de toute espèce seraient réduits aux seuls établissements qui, par la nature de leur objet et par la grandeur nécessaire à ces établissements, seraient au-dessus de la force des simples particuliers, et auraient surtout pour objet des choses de luxe et non d'absolue nécessité; or, de cette dernière espèce, on ne connaît que les forges et les verreries qui, à d'autres égards, méritent une attention particulière en ce qu'il ne faut en permettre l'établissement que que dans les lieux où les bois sont abondants, et ne peuvent être employés à d'autres usages.

PROBITÉ, s. f. (*Morale*). La *probité* est un attachement à toutes les vertus civiles. Il en coûte plus qu'on ne pense pour s'acquitter envers les hommes de tout ce qu'on leur doit; les passions en murmurent, l'humeur s'y oppose, la nature y répugne, l'amour-propre s'en alarme; à regarder tous les devoirs de la société civile sans une espèce de frayeur, c'est marquer qu'on ne s'est jamais mis en peine de les observer comme il le faut; ce n'est que sous les auspices de la religion que les droits les plus sacrés de la société peuvent être en assurance, et qu'ils sont respectés. Un homme qui a secoué le joug de la religion ne trouve nulle part de motif assez puissant pour le rendre fidèle aux devoirs de la *probité*. Qu'est-ce qui lui tiendra lieu de religion? L'intérêt, sans doute, car c'est le grand mobile de la conduite des gens du monde; peut-être un intérêt d'honneur, mais toujours un intérêt humain, qui n'a ni Dieu pour objet, ni l'autre vie pour fin. On a beau vanter sa *probité*, si elle n'est, pour ainsi dire, étayée de la religion, les droits de la société courent alors un grand risque. Je conviens que mon intérêt peut me réduire à garder certains dehors qui en imposent, parce qu'en ne les gardant pas je risquerais bien plus qu'il ne m'en coûterait à les garder; *probité*, par conséquent, toute défectueuse et peu durable que celle à qui la religion ne prête pas son appui. Car si c'est précisément l'in-

térêt qui me conduit, que risquerai-je en mille rencontres, si j'ai l'autorité, à brusquer l'un, à tromper l'autre, à supplanter celui-ci, à décrier celui-là, à détruire en un mot tout ce qui me nuit, tout ce qui me choque? Que gagnerai-je à me contraindre pour des gens que je crains peu, de qui je n'attends rien? Que me reviendra-t-il de mille sacrifices inconnus, dont les hommes même ne sont pas les témoins? Cependant pour quelques occasions éclatantes, où j'autorise la *probité* que j'attends par celle que j'exerce, combien d'autres occasions aussi importantes, où j'ai à souffrir devant les hommes par la violence que je me fais? combien d'autres occasions où, intérêt pour intérêt, celui d'écouter ma passion est pour moi au-dessus de celui d'écouter ma raison? Le plaisir de satisfaire une passion qui nous tyrannise avec force et avec vivacité, et qui a l'amour-propre dans ses intérêts, est communément ce que nous regardons comme le plus capable de contribuer à notre satisfactiou et à notre bonheur. Les passions étant très-souvent opposées à la vertu, et incompatibles avec elle, il faut, pour contre-balancer leur effet, mettre un nouveau poids dans la balance de la vertu, et ce poids ne peut être mis que par la religion. J'ai un droit bien fondé, que les hommes me rendent ce qu'ils me doivent; et pour les y engager, il faut aussi que je leur rende tout ce que je leur dois. Voilà le grand principe de la morale de ces hommes qui prétendent que la religion n'a aucune influence sur les mœurs; mais parce que j'ai un autre intérêt présent bien plus fort, qui est une passion furieuse de m'enrichir, de me satisfaire, de m'agrandir, ce sera là, au risque de tout ce qui pourra arriver, le mobile de ma conduite. Toutes les voies honorables, régulières, honnêtes, qui ne m'éloigneront point de mon but, seront de mon goût, je les respecterai, j'aurai soin de faire sonner bien haut ma *probité*, ma sincérité, ma sagesse; et toutes les sourdes intrigues qui m'en abrégeront le chemin seront mises en usage; n'est-ce pas ainsi que raisonne, que pense, que se conduit tout homme passionné, qui n'est pas retenu par le frein de la religion? Combien d'autres occasions où tous les intérêts de l'homme, dans le système de l'incrédulité, conspirent à tenter un cœur par son faible, et à le mettre en compromis avec les lois de *probité!* L'honneur est à couvert, l'impunité est assurée, la passion est

vive, le plaisir est piquant, la fortune est brillante, le chemin est court, il ne m'en coûtera qu'un peu de stabilité et de mauvaise foi pour surprendre la simplicité et séduire l'innocence; qu'un peu de médisance pour écarter un rival dangereux et supplanter un concurrent redoutable; qu'un peu de complaisance pour m'assurer un protecteur injuste et me ménager un criminel appui; qu'un peu de détour et de dissimulation pour parvenir au comble de mes désirs; ferai-je ce pas? ne le ferai-je point? Non, me dit la *probité;* non, me dit l'honneur; non, me dit la sagesse. Ah! faible voix au milieu de tant d'attraits, de tant de fortes tentations, seriez-vous écoutée, si la religion ne vous appuie point de ses oracles? Qui de nous voudrait être alors à la discrétion d'un sage sans religion? Honnête homme tant qu'il vous plaira, s'il n'a de la religion, sa *probité* m'est suspecte dans ces circonstances délicates. Combien d'autres occasions, moins frappantes à la vérité, mais aussi plus fréquentes, où l'intérêt humain n'est pas assez pressant pour obtenir de moi tout ce que le prochain a droit d'en attendre; car il faut bien de la fidélité, bien de l'attention pour rendre à chacun ce que l'on doit, et bien de la constance pour ne manquer jamais à ce que l'on doit. Ceux qui vous environnent et qui vous pressent sont quelquefois des étrangers, peut-être des fâcheux, peut-être même des ennemis, n'importe. Ces ennemis, ces fâcheux, ces étrangers ont sur vous par leurs rapports de légitimes droits, et vous avez à leur égard, par vos emplois, par vos charges, par votre état, des devoirs indispensables; ce qu'ils vous demandent se réduit souvent à de médiocres attentions, à de légères bienséances, à de véritables minuties, à de simples bagatelles; mais minuties, bagatelles, superficies tant qu'il vous plaira, ce sont toujours des assujettissements réels dont dépend le bon ordre; assujettissements pour lesquels on a d'autant plus de répugnance qu'elle est causée par un ton d'imagination, par un trait d'humeur chagrine, par une situation bizarre d'esprit, qui peuvent être l'effet du tempérament ou de quelques conjectures indépendantes de la liberté. Enfin, c'est presque toujours à contre-temps que les devoirs sociables reviennent; c'est par exemple lorsque le chagrin vous ronge, que l'ennui vous abat, que la paresse vous tient; c'est lorsque, occupés à des intérêts chers ou à des

amusements piquants, un peu de solitude vous plairait; faut-il donc tout quitter alors, vaincre sa répugnance et la disposition actuelle de son humeur? En doutez-vous? Eh? d'où viennent, je vous prie, les murmures des enfants, les plaintes des parents, les cris des clients, les mécontentements des domestiques? Ne sont-ils pas tous les jours les victimes d'une humeur, d'un caprice qu'il faudrait vaincre pour les agréments de la société? Or, quel est l'incrédule honnête homme qui, par les seuls principes de la sagesse mondaine, consentira à les sacrifier de la sorte au bonheur de la société? On fera ce personnage, si vous voulez, en public; mais on saura s'en dédommager en particulier, et on fera payer bien cher aux siens tout le reste du jour quelques moments de contrainte qu'on a passés avec d'autres; c'est donc un principe constant que ce n'est que dans la religion qu'on peut trouver une justice exacte, une *probité* constante, une sincérité parfaite, une application utile, un désintéressement généreux, une amitié fidèle, une inclination bienfaisante, un commerce même agréable, en un mot, tous les charmes et les agréments de la société. Ces principes sont applicables à tous les cultes, ou ils ne le sont à aucun.

PRODUCTION, s. f. (*Gram.*), tout phénomène de la nature, dont l'existence d'une plante, d'un arbre, d'un animal, d'une substance quelconque est la fin. La nature est aussi admirable dans la *production* de la souris que dans celle de l'éléphant. La *production* des êtres est l'état opposé à leur destruction. Cependant, pour un homme qui y regarde de près, il n'y a proprement dans la nature aucune *production*, aucune destruction absolue, aucun commencement, aucune fin; ce qui est a toujours été et sera toujours, passant seulement sous une infinité de formes successives.

PRODUIRE, v. act. (*Gram.*), terme relatif de la cause à l'effet. C'est la cause qui *produit*. C'est l'effet qui l'est. La nature ne *produit* des monstres que par la comparaison d'un être à un autre; mais tout naît également de ses lois; et la masse de chair informe, et l'être le mieux organisé. La terre *produit* des fruits. Une ferme *produit* tant à son cultivateur. Il n'y a rien qui soit plus uni à Jésus-Christ que le prêtre, il le *produit*. Notre siècle a *produit* des ouvrages en tous genres, comparables à ceux des siècles passés; et quelques-uns dont il

n'y avait auparavant aucun modèle. Faites-vous *produire* à la cour. Les petites passions ne *produisent* que de petits plaisirs. Il y a quelquefois autant de vanité à se cacher qu'à se *produire*, etc.

PROIE, s. f. (*Gram.*), pâture des animaux ravissants et carnassiers. On dit un oiseau de *proie*. Les loups et les vautours vivent de *proie*. Il semble que la nature ait destiné les espèces différentes des animaux à être la *proie* les unes des autres. Elles sont presque toutes la *proie* de l'homme, le plus vorace de tous les animaux. Il se dit au simple et au figuré. Ce conquérant a abandonné toute cette contrée en *proie* à ses soldats. Il est la *proie* d'une ambition qui le tourmente sans relâche. Le méchant est tôt ou tard en *proie* aux remords.

PROMESSE, s. f. (*Morale*). La *promesse* est un engagement que nous contractons de faire à un autre quelque avantage dont nous lui donnons l'espérance. C'est par là une sorte de bien que nous faisons en promettant, puisque l'espérance en est un des plus doux; mais l'espérance trompée devient une affliction et une peine, et par là nous nous rendons odieux en manquant à nos *promesses*.

C'était donc un mauvais raisonnement, joint à une plus mauvaise raillerie, que celui du roi de Syracuse, Denis, à un joueur de luth. Il l'avait entendu jouer avec un si grand plaisir, qu'il lui avait promis une récompense considérable pour la fin du concert. Le musicien, animé par la *promesse*, touche du luth avec une joie qui ranime en même temps son talent et son succès. Le prince, au lieu de lui donner ce qu'il avait promis, lui dit qu'il devait être content du plaisir d'avoir espéré la récompense, èt que cela seul était au-dessus de ce qu'il lui pourrait donner. La plaisanterie, pour être supportable, aurait dû au moins être suivie de la libéralité ou plutôt de la justice qu'attendait le musicien.

Toute *promesse*, quand elle est sérieuse, attire un devoir d'équité. Il est de la justice de ne tromper personne; et la tromperie dans le manque de parole est d'autant plus injuste, qu'on était plus libre de ne rien promettre. Ce qui souleva davantage l'esprit des Athéniens contre Démétrius Poliorcète est l'offre qu'il leur fit d'accorder à chacun des citoyens la grâce particulière que le pouvoir souverain lui permettrait de faire. Il fut investi de placets, et bientôt surchargé. Comme il passait

sur un pont, il prit le parti, pour se soulager tout à coup, de jeter tous les placets dans la rivière, donnant à entendre qu'il n'y pouvait suffire. La *promesse* effectivement ne pouvait guère s'accomplir; mais pourquoi avait-il promis?

Si avant que de donner sa parole on y pensait, on ne serait pas dans la suite embarrassé à la tenir; il ne faut s'engager qu'avec circonspection quand on veut se dégager avec facilité.

Au reste, quel est le principe des *promesses* vaines ou fausses? ce n'est pas un bon cœur, comme on le suppose quelquefois, c'est la présomption d'en avoir l'apparence, et de s'en donner le relief; c'est un air de libéralité qui n'est d'aucune dépense; souvent c'est l'envie de gagner les esprits, sans penser à le mériter; mais la crainte de déplaire aux autres, en leur manquant de parole, empêcherait de la donner quand on n'est pas sûr de la pouvoir tenir, et déterminerait à la tenir infailliblement quand on en a le pouvoir. C'est une chose indispensable, non-seulement dans les choses importantes, mais encore dans les plus légères; ce qui de soi n'intéressait pas, intéresse par l'attente qu'on en a fait naître.

Cependant, pour ne pas pousser l'obligation au delà des bornes, il est à propos d'observer certaines circonstances. Il est certain d'abord que dans les choses de la vie on ne veut point en promettant s'engager à des difficultés plus grandes que celles qui sont communément attachées à la chose promise; quand ces difficultés augmentent, ou qu'il en survient de particulières, on n'a pas prétendu s'engager à les surmonter, comme on n'a pu raisonnablement ne les pas prévoir. Ce doit être néanmoins un motif de circonspection, pour ne pas aisément promettre : mais ce doit être une raison pour dispenser de l'exécution.

D'ailleurs ce qu'on appelle communément *promesse* n'est souvent qu'un désir, une disposition, un projet actuel de celui qui parle et qui semble promettre. Il a la pensée, la volonté même d'effectuer ce qu'il dit, mais il n'a ni la pensée ni la volonté de s'y engager. Le terme de *promettre* dont il se sert équivaut à celui de *prendre la résolution ou le dessein :* on ne laisse pas d'être blâmable d'y manquer; mais c'est moins à un autre qu'à soi-même qu'on en est responsable, puisque c'est plutôt *inconsidération* ou nonchalance que l'on doit se reprocher, qu'une infidélité ou une injustice. Ainsi, au même temps

que les autres doivent nous passer ces fautes, comme n'étant point soumises à leurs droits particuliers, nous ne devons pas nous les pardonner à nous-mêmes, étant contraires à notre devoir et aux règles d'une exacte sagesse.

La réflexion aurait lieu surtout si la faute devenait habituelle; quand elle est fortuite, elle est excusable. Ce serait être peu sociable de trouver étrange que d'autres, à notre égard, laissassent échapper quelque inattention.

Nous avons déjà observé que des règles sont pour une *promesse* sérieuse. S'il s'agissait, comme il arrive souvent, de ce qu'on promet en plaisantant, ou en donnant à entendre qu'on le fait seulement pour se tirer d'embarras, ce qui n'est pas sérieux n'étant pas un engagement, ne saurait être aussi une véritable *promesse*; et ceux qui la prendraient pour telle manqueraient d'usage dans les choses de la vie.

Pour réduire en deux mots ce que nous avons dit sur le sujet des *promesses*, évitons deux défauts ou inconvénients: trop de liberté à exiger des *promesses*, et trop de facilité à les faire; l'un et l'autre vient de faiblesse dans l'esprit. Les personnes qui aiment à se faire promettre sont les mêmes qui sont accoutumées à demander, à souhaiter, à sentir des besoins, et en avoir de toutes les sortes. Rien n'est plus opposé à la vraie sagesse et à notre propre repos. Tous les besoins sont des désirs, et par conséquent des misères : retranchons-les, nous n'aurons presque jamais rien à attendre des autres pour nous le faire promettre; nous en serons beaucoup plus indépendants, et eux moins importunés.

D'un autre côté, ceux qui promettent si aisément sont disposés à donner sans trop savoir pourquoi. Si c'était en eux une vraie libéralité, elle serait attentive; car donner pour donner, sans règle, sans mesure, sans motif, ce n'est pas vertu, c'est fantaisie ou envie de se faire valoir par la *promesse*. L'expérience fait voir que les gens si prompts à donner ou à faire des *promesses* à quoi ils ne sont point obligés sont les moins exacts à rendre ou à payer ce qu'ils doivent par une obligation étroite.

PROMETTRE, v. act. (*Gram.*), donner des espérances; il se dit des choses et des personnes. Cet enfant *promet* beaucoup; cette chaleur *promet* de bons vins. *Voyez* l'article PROMESSE. Ne

promettez rien que vous ne puissiez et ne veuillez tenir. On s'embarrasse et l'on se perd par des *promesses* inconsidérées ; que vos manières ne *promettent* rien que votre cœur ne veuille accorder. Ne vous *promettez* rien à vous-même qui ne soit juste.

PROMISSION, s. f. (*Gram.*). Il ne se dit guère que du pays que Dieu promit à Abraham et à sa postérité. De tous les Hébreux qui sortirent d'Égypte, il n'y eut que Josué et Caleb qui entrèrent dans la terre de *promission.*

Il y a des chrétiens d'une doctrine affreuse qui ont comparé ce monde à l'Égypte ; les Hébreux partant pour la terre *promise*, à la multitude de ceux qui vont à la ville éternelle, et Josué et Caleb au petit nombre de ceux à qui elle est accordée. Ou il n'y a point de doctrine impie ou celle-là l'est ; ce n'est pas sous l'aspect d'un bon père, mais sous celui d'un tyran inhumain qu'elle nous montre Dieu. Elle anéantit le mérite de l'incarnation et de la passion de Jésus-Christ. Ce sera donc pour deux hommes que son sang aura été versé sur la terre, tandis que cent mille se seront perdus en unissant leurs voix et en criant : *tolle*, *tolle*, *crucifige.*

PROPAGATION DE L'ÉVANGILE (SOCIÉTÉ POUR LA). (*Hist. d'Anglet.*) Société établie dans la Grande-Bretagne pour la *propagation* de la religion chrétienne dans la Nouvelle-Angleterre et les pays voisins.

Nous avons dans notre royaume plusieurs établissements de cette nature, des missionnaires en titre, et d'autres qui font la même fonction, par un beau et louable zèle d'étendre une religion hors du sein de laquelle ils sont persuadés qu'il n'y a point de salut. Mais un point important que ces dignes imitateurs des apôtres devraient bien concevoir, c'est que leur profession suppose dans les peuples qu'ils vont prêcher un esprit de tolérance qui leur permette d'annoncer des dogmes contraires au culte national, sans qu'on se croie en droit de les regarder comme perturbateurs de la tranquillité publique, et autorisé à les punir de mort ou de prison ; sans quoi ils seraient forcés de convenir de la folie de leur état, et de la sagesse de leurs persécuteurs. Pourquoi donc ont-ils si rarement eux-mêmes une vertu dont ils ont si grand besoin dans les autres ?

PROPHÈTE, s. m. PROPHÉTIE, s. f. (*Gram.*). Ce terme a plus d'une signification dans l'Écriture sainte et dans les auteurs. Si

l'on s'arrête à son étymologie, il vient du verbe grec φημὶ, qui signifie *parler*, et de la préposition πρὸ, qui signifie *auparavant*, et quelquefois *en présence*; car l'on dit : προ τοῦ χρόνου, *avant le temps*, πρὸ τοῦ βασιλέως, *en présence du roi*; ainsi la *prophétie* sera, selon la force du mot, ou une prédiction qui est une parole annoncée avant le temps de son accomplissement, ou une prédication qui est une parole prononcée en présence du peuple.

Si l'on remonte à l'hébreu, le mot *nabi*, qui répond à celui de *prophète*, peut avoir deux racines, et par là deux significations différentes. Rabbi Salomon, en expliquant le chapitre VII de l'*Exode*, le fait descendre de la racine *noub*, qui signifie proprement *germer* ou *produire des fruits en abondance*, et par métaphore, *parler éloquemment*; de sorte que, selon cette racine, un *prophète* sera un prédicateur ou un orateur, et la *prophétie* sera un discours public composé avec art. Mais Aben Esra tire l'étymologie de ce mot de la racine *naba* ou *niba*, qui signifie *prophétiser* ou *découvrir les choses cachées et futures*. Pour réfuter Rabbi Salomon, il se sert d'une règle de grammaire, selon laquelle il prétend que la lettre א qui se trouve dans le mot *nabi* est radicale; ce qui ne serait pas ainsi si ce mot venait de *noub*.

Quoi qu'il en soit de toutes ces différentes étymologies, voici les divers sens qu'on a donnés aux mots de *prophète* et de *prophétie*, et toutes les significations que l'Écriture sainte et les auteurs y ont attachées dans les lieux où ils les ont employés.

Premièrement, dans un sens étendu et général, *prophète* signifie une personne *spécialement éclairée*, qui a des connaissances que les autres n'ont point, soit que ces connaissances soient divines ou purement humaines. De là vient que Balaam, dans les *Nombres*, selon l'édition des Septante, commence sa *prophétie* par ces paroles : *Voici ce que dit l'homme qui a l'œil ouvert, et qui est éclairé de la vision du Tout-Puissant;* et que selon la remarque de l'auteur du premier livre des *Rois*, chap. IX, ℣ 9, on nommait autrefois en Israël *voyants*, ceux qu'on nomma dans la suite *prophètes*. Samuel était appelé *voyant*. C'est apparemment en ce sens que saint Paul, dans sa première Lettre aux Corinthiens, prend le mot de *prophétie*, qu'il dit être un don de Dieu, préférable au don des langues; car il parle là des connaissances spéciales que Dieu donnait à

certaines personnes pour l'instruction et pour l'édification des autres, soit en leur révélant le secret des cœurs et de la morale, soit en leur découvrant le vrai sens des Écritures : de là vient qu'au chap. XIV, ✝ 1-4, il veut que ces *prophètes* parlent dans l'Église tour à tour préférablement aux autres, surtout à ceux qui n'avaient que le don des langues étrangères, les langues ne signifiant rien d'elles-mêmes si elles ne sont interprétées, au lieu que la *prophétie*, dit-il, sert à l'instruction et à la consolation des fidèles : Ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευμοτικα· μᾶλλον δὲ ἵνα προφήτεύητε.... ὁ λαλῶν γλώσσῃ, ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ· ὁ δέ προφητεύων, ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ. Le mot de *prophète* a le même sens dans la bouche de Notre-Seigneur, lorsqu'il dit qu'aucun *prophète* n'est privé d'honneur, excepté dans sa patrie; car *prophète*, dans cet endroit, signifie un homme distingué du reste du peuple par sa science et par ses lumières, d'où est venu le proverbe commun : *Nul n'est* prophète *en son pays*, c'est-à-dire que personne ne passe chez soi pour plus habile que les autres, ou dans un autre sens, qu'il faut, pour acquérir des connaissances particulières et supérieures, sortir de sa patrie et voir d'autres pays que le sien.

Secondement, le mot de *prophétie* se prend pour une connaissance surnaturelle des choses cachées, quoique présentes ou passées. Dans ce sens, Samuel prophétisa à Saül que les ânesses qu'il cherchait avaient été retrouvées; et les soldats disaient à Jésus-Christ, en le maltraitant dans la salle de Pilate, de prophétiser celui qui l'avait frappé : Προφήτευσον ἡμῖν, Χριστὲ, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε.· Matth., XXVI, 68.

Troisièmement, on entend par *prophète* un homme qui ne parle pas de lui-même et de son propre mouvement, mais que Dieu fait parler, soit qu'il sache que ce qu'il dit vient de Dieu, ou qu'il l'ignore. C'est en ce sens que l'évangéliste dit de Caïphe, qu'étant pontife cette année il prophétisa, en disant à l'occasion de Jésus-Christ, qu'il était expédient qu'un homme mourût pour le peuple : Τοῦτο δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, dit saint Jean, chap. XI, ✝. 51, ἀλλά ἀρχιερευς ὤν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, προφήτευσεν οτι ἔμελλεν ὁ Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους. En ce même sens Josèphe met les auteurs des treize premiers livres de l'Écriture au rang des *prophètes*, quoique plusieurs de ces livres ne nous révèlent point des choses cachées ou futures. Ainsi, quand il dit que ces livres ont été écrits

par des *prophètes*, il entend et veut dire par des hommes que Dieu inspirait, afin de les distinguer des autres livres qui contiennent l'histoire des temps qui ont suivi Artaxerxes, et dont on ne regardait pas les auteurs comme inspirés de Dieu, mais seulement comme des écrivains ordinaires qui avaient écrit et travaillé de leur propre fonds, et selon les lumières humaines.

Quatrièmement, un *prophète* est celui qui porte la parole au nom d'un autre; ainsi Moïse s'excusant dans l'Exode, et voulant se dispenser de parler à Pharaon sur ce qu'il n'avait pas la parole libre, Dieu lui dit que son frère Aaron serait son *prophète*, c'est-à-dire qu'il parlerait pour lui et de sa part au roi d'Égypte. *Aaron, frater tuus, erit* propheta *tuus, tu loqueris et omnia quæ mando tibi, et ille loquetur ad Pharaonem*, chap. VII. Jésus-Christ et saint Étienne le prennent au même sens, lorsqu'ils reprochent aux Juifs d'avoir persécuté tous les *prophètes* depuis Abel jusqu'à Zacharie; car ils entendent par là tous les justes qui avaient annoncé à ce peuple la vérité de la part de Dieu; et la fonction des anciens *prophètes* n'était pas seulement de prédire l'avenir : il était encore de leur charge et de leur devoir de parler au peuple et aux princes, de la part de Dieu, sur les choses présentes, de les reprendre de leurs crimes, de les instruire de ses volontés, et de porter ses ordres.

Natan exerça la charge et remplit la fonction de *prophète*, lorsqu'il reprit David de l'enlèvement de Bertzabée et de l'homicide d'Urie. Samuel fit les mêmes fonctions lorsqu'il oignit rois d'Israël, Saül et David : nous voyons aussi dans l'Écriture qu'ils étaient envoyés de Dieu, et qu'ils avaient ordre de parler en son nom. C'est en ce sens que Moïse, Héli, Hénoch et saint Jean-Baptiste sont appelés *prophètes*, et c'est peut-être par cette même raison que, chez les Anciens, les prêtres qui présidaient aux sacrifices et dans les temples étaient nommés *prophètes*; et ce nom était également donné à ceux qui interprétaient les oracles des dieux, comme nous l'apprenons de Festus Pompéius, dans son livre *De verborum significatione*, où il cite pour cela deux vers d'un poëte latin nommé *Caius Cesar*, et dont les tragédies ont été attribuées à Jules César; ces vers sont tirés de la tragédie d'*Adraste*; les voici :

> Cum capita viridi lauro velare imperant
> *Prophetæ*, sancta caste qui parant sacra.

Ces prêtres et ces interprètes avaient soin d'expliquer la volonté des dieux, et de parler de leur part aux hommes. C'est encore par cette raison qu'il est dit en quelques endroits de l'Écriture, que les faux *prophètes* parlaient d'eux-mêmes et sans mission, au lieu de parler au nom de Dieu, prophétisant *de ore suo.* Notre-Seigneur prend ce terme dans le même sens, lorsqu'il nous dit de nous défier des faux prophètes, *attendite a falsis prophetis*, qui, couverts de la peau de brebis, se disent être envoyés de Dieu, et ne sont pourtant que les émissaires du diable; c'est enfin selon ce sens que saint Augustin (*Quæst.* XIX *in Exod.*) définit un *prophète* en disant que c'est un homme qui porte la parole de Dieu aux hommes, qui ne peuvent ou ne méritent pas de l'entendre par eux-mêmes : *annuntiatorem verborum Dei hominibus, qui vel non possunt, vel non merentur Deum audire.*

Cinquièmement, les poëtes et les chantres ont été appelés *prophètes*, et *vates* en latin signifie quelquefois un *devin* et quelquefois un *poëte*. Ce nom ne leur a peut-être été donné qu'à cause de l'enthousiasme poétique, qui, élevant leurs discours au-dessus du langage ordinaire, et les faisant sortir d'un caractère modéré, les rend semblables à des hommes inspirés; c'est pourquoi la poésie est nommée le *langage des dieux*, et les poëtes ont grand soin de faire entendre que leur style est au-dessus de celui des mortels, en commençant leurs ouvrages par l'invocation des dieux, des Muses et d'Apollon qu'ils réclament et appellent sans cesse à leur secours; coutume dont Tite-Live semble un peu se railler au commencement de son histoire, lorsqu'il dit qu'il chercherait dans l'invocation des dieux un secours favorable à un aussi grand ouvrage qu'est celui d'une histoire romaine, si l'usage l'avait également autorisé parmi les historiens comme parmi les poëtes, *si ut poetis nobis quoque mos esset*. Cette coutume n'avait point passé jusque dans l'Histoire, dont la gravité ne saurait admettre le faste dans le style non plus que le faux dans les faits. Ces épithètes exagérées de *prophètes*, de *devins* et de *sacrés*, ont été et seront toujours apparemment l'apanage de la fiction et de l'enthousiasme; de là vient qu'Horace se nomme dans une de ses odes le prêtre des Muses; *odi profanum vulgus, et arceo* (dit-il) *Favete linguis! Carmina non prius Audita, Musarum sacerdos, Virginibus pue-*

risque canto. C'est peut-être en ce sens que saint Paul, dans son épître à Tite, donne à Épiménide le nom de *prophète*, *proprius eorum propheta*, dit-il, parce que c'était un poëte crétois. Il est dit en ce même sens de Saül, qu'il prophétisa avec une troupe de *prophètes* qu'il rencontra en son chemin, ayant à leur tête plusieurs instruments de musique, et chantant des vers et des hymnes qu'ils avaient composés ou qu'ils composaient sur-le-champ. En ce sens David, Asaph, Heman, Idithun, étaient des *prophètes*, parce qu'ils composaient et chantaient des psaumes : et Conénias est nommé dans les *Paralipomènes : le prince et le chef de la prophétie* parmi les chantres, *princeps prophetiæ inter cantores*. Dans le même livre, chap. XXV, il est dit des chantres que David avait établis pour chanter dans le temple, qu'ils prophétisaient sur la guitare, sur le psalterium, et sur les autres anciens instruments de musique, *prophetantes juxta regem... qui prophetarent in cytharis, et psalteriis, et cymbalis*.

Sixièmement, le mot de *prophétie* a été appliqué, quoique assez rarement, à ce qui était éclatant et merveilleux ; c'est pourquoi l'*Ecclésiastique* dit, au chap. LXVIII, que le corps d'Élisée prophétisa après sa mort, *et mortuum prophetavit corpus ejus*, parce que son attouchement ressuscita un mort qu'on enterrait auprès de lui. Et les Juifs, voyant les miracles que faisait Jésus-Christ, disaient qu'il n'avait jamais paru parmi eux un semblable *prophète*, c'est-à-dire un homme dont les actions et les paroles eussent tant de brillant et tant de merveilleux.

En septième lieu, on a quelquefois donné le nom de *prophétie* à un juste discernement et à une sage prévoyance, qui font qu'on pense d'une manière judicieuse sur les choses à venir comme sur les présentes ; alors pour être *prophète* il ne faut que de la science, de l'expérience, de la réflexion, de l'étendue et de la droiture d'esprit. C'est par cette raison qu'il est dit dans les *Proverbes*, que la bouche du roi n'erre point dans les jugements qu'elle prononce, et que ses lèvres annoncent l'avenir, *divinatio in labiis regis, et in judicio non errabit os ejus* ; ou, dans un sens d'instruction et de commandement, que les rois doivent prévoir les événements, et que leurs arrêts doivent toujours être dictés par la justice. Ce talent de prévoyance

fit passer pour *prophète* Thalès Milésien, parce qu'il sut prévoir ou du moins conjecturer, par les connaissances qu'il avait de la physique, l'abondance d'huile qu'il dut y avoir une année dans son pays. Euripide a un beau vers sur cette sorte de *prophétie*, cité par M. Huet ; le voici :

Μάντις δ'ἄριστος ὅστις εἰκάζει καλῶς
(Fragm. CXXVIII).

« Un excellent *prophète* est celui qui conjecture sagement. » Le poëte Ménandre dit aussi que plus on a d'étendue d'esprit, plus grand *prophète* on est, ὁ νοῦν πλεῖστον ἔχων, μάντις πλεῖστος. Par cette raison le poëte Épiménide passait pour *prophète*, car Aristote dit de lui qu'il découvrait les choses inconnues : et Diogène Laërce, dans la Vie qu'il en a donnée, dit qu'il devinait les choses futures ; qu'il prédit le succès de la guerre que les Arcadiens et les Lacédémoniens commençaient entre eux, et qu'il prévit les malheurs que causerait un jour aux Athéniens le port qu'ils avaient fait construire ; il leur dit que s'ils les connaissaient, ils le renverseraient plutôt avec les dents que de le laisser sur pied. C'est sans doute pour cela que saint Paul ne fait point difficulté de l'appeler *prophète*, mais un *prophète* par sagesse humaine, tel qu'il pouvait y en avoir chez les Crétois, *proprius ipsorum propheta*. Il approuve et confirme la justesse du discernement de ce poëte, lorsqu'il dit à Tite, chap. I, v. 12, que le témoignage qu'il a rendu des Crétois est véritable. Ce témoignage ne leur fait pas honneur, car il dit d'eux qu'ils sont toujours menteurs, méchantes bêtes, et grands paresseux, ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί. Il était cependant très-estimé des Crétois et de tous les Grecs ; ils le consultaient comme un oracle dans les affaires et dans les accidents publics.

Huitièmement, enfin le nom de *prophétie* signifie, dans un sens plus propre et plus resserré, la prédiction certaine des choses futures, à la connaissance desquelles la science ni la sagesse humaine ne saurait atteindre ; comme lorsque Notre-Seigneur dit qu'il faut que tout ce qui est contenu dans les *prophéties* soit accompli. Cette sorte de *prophétie* est le caractère de la divinité ; de là vient qu'Héli insulte les faux dieux et leurs prêtres idolâtres en leur reprochant l'impuissance où ils

sont de prédire l'avenir; *nuntiate*, dit-il, *quæ ventura sunt, et sciemus quia dii estis vos.* « Prédisez-nous ce qui doit arriver, et nous reconnaîtrons en vous la divinité. » C'est en ce sens que la définit M. Huet au commencement de sa *Démonstration évangélique*, et c'est aussi presque le seul sens dans lequel on se sert aujourd'hui du mot de *prophétie*. *Voyez* DIVINATION.

PROPOSITION (*Poésie*), c'est la première partie et comme l'exorde du poëme, où l'auteur propose brièvement et en général ce qu'il doit dire dans le corps de son ouvrage. On l'appelle autrement *début*.

La *proposition*, comme l'observe le P. Le Bossu, doit seulement contenir la matière du poëme, c'est-à-dire l'action et les personnes qui l'exécutent, soit humaines, soit divines; ce qui doit apparemment s'entendre des principaux personnages; car on courrait risque d'allonger extrêmement la *proposition* si elle devait faire mention de tous ceux qui ont part à l'action du poëme.

On trouve tout cela dans les débuts de l'*Iliade*, de l'*Odyssée* et de l'*Énéide*. L'action qu'Homère propose dans l'*Iliade* est la colère d'Achille; dans l'*Odyssée*, le retour d'Ulysse, et dans l'*Énéide* Virgile a pour objet de montrer que l'empire de Troie a été transporté en Italie par Énée.

Le même auteur remarque que les divinités qui s'intéressent au sort des héros de ces trois poëmes sont nommées dans leur *proposition*. Homère dit que tout ce qui arrive dans l'*Iliade* se fait par la volonté de Jupiter, et qu'Apollon fut cause de la division qui s'éleva entre Agamemnon et Achille. Le même poëte dit dans l'*Odyssée* que ce fut Apollon qui empêcha le retour des compagnons d'Ulysse, et Virgile fait mention des destins, de la volonté des dieux et de la haine implacable de Junon qui met obstacle à toutes les entreprises d'Énée. Mais ces poëtes s'arrêtent principalement à la personne du héros; il semble que lui seul soit plus la matière du poëme que tout le reste.

Il y a cependant en ceci quelque différence dans les trois poëmes; Homère nomme Achille par son nom, et même il lui joint Agamemnon : dans l'*Odyssée* et dans l'*Énéide*, Ulysse et Énée ne sont point nommés, mais seulement désignés sous le nom générique de *virum*, héros; de sorte qu'on ne les connaîtrait pas si l'on ne savait déjà d'ailleurs qui ils sont.

En suivant le sentiment du Père Le Bossu sur la construction de l'épopée, cette dernière pratique avait du rapport à la première intention du poëte, qui doit d'abord feindre son action sans noms, et qui ne raconte point l'action d'Alcibiade, comme dit Aristote, ni par conséquent celle d'Achille, d'Ulysse, d'Enée ou d'un autre particulier, mais d'une personne universelle, générale et allégorique : mais n'est-ce pas s'attacher trop servilement aux mots *Dic mihi, musa, Virum*, ou *Arma Virumque cano* (Virgil., *Æneid.*, lib. I, v. 5), et ne faire nulle attention à ce qui suit, et qui détermine le *virum* à Ulysse et à Enée?

De plus, le caractère que le poëte veut donner à son héros et à tout son ouvrage est marqué dans la *proposition* par Homère et par Virgile. Toute l'*Iliade* n'est que transport et que colère; c'est le caractère d'Achille, et c'est aussi ce que le poëte a d'abord annoncé Μῆνιν ἄειδε. L'*Odyssée* nous présente, dès le premier vers, cette prudence, cette dissimulation et cette adresse qui ont fait jouer à Ulysse tant de personnages différents, Ἄνδρα πολύτροπον; et l'on voit la douceur et la piété d'Enée marquées au commencement du poëte latin :

Insignem pietate virum.

Quant à la manière dont la *proposition* doit être faite, Horace se contente de prescrire la modestie et la simplicité. Il ne veut pas qu'on promette d'abord des prodiges, ni qu'on fasse naître dans l'esprit du lecteur de grandes idées de ce qu'on va lui raconter. « Gardez-vous, dit-il, de commencer comme fit autrefois un mauvais poëte : *Je chanterai la fortune de Priam, et cette guerre célèbre :*

Fortunam Priami cantabo et nobile bellum.

« Que nous donnera, ajoute-t-il, un homme qui fait de si magnifiques promesses? Produira-t-il rien de digne de ce qu'il annonce avec tant d'emphase? »

Que produira l'auteur après de si grands cris?
La montagne en travail enfante une souris.

Boileau, *Art poétique*, Chant III.

Que la simplicité d'Homère est plus judicieuse et plus solide lorsqu'il débute ainsi dans l'*Odyssée : Muse, fais-moi connaître ce héros qui, après la prise de Troie, a vu les villes et les mœurs des différents peuples.* Il ne jette pas d'abord tout son feu pour ne donner ensuite que de la fumée; au contraire la fumée, chez lui, précède la lumière, et c'est de ce commencement si faible en apparence qu'il tire ensuite les merveilles éclatantes d'Antiphate, de Scylla, de Charybde et de Polyphème.

On trouve la même simplicité dans le début de l'*Énéide;* si celui de l'*Iliade* a quelque chose de plus fier, c'est pour mettre quelque conformité entre le caractère de la *proposition* et celui de tout le poëme, qui n'est qu'un tissu de colère et de transports fougueux.

Le poëte ne doit pas parler avec moins de modestie de lui-même que de son héros. Virgile dit simplement qu'il chante l'action d'Enée. Homère prie sa muse de lui dire ou de lui chanter, soit les aventures d'Ulysse, soit la colère d'Achille. Claudien n'a pas imité ces exemples dans cet enthousiasme aussi déplacé qu'il paraît impétueux :

Audaci promere cantu
Mens congesta jubet : gressus removete, profani;
Jam furor humanos nostro de pectore sensus
Expulit, et totum spirant præcordia Phæbum.

Un pareil essor bien ménagé et soutenu peut avoir bonne grâce dans une ode, ou quelque autre pièce semblable; c'est ainsi qu'Horace a commencé une de ses odes :

Odi profanum vulgus, et arceo :
Favete linguis! Carmina non prius
Audita, Musarum sacerdos,
Virginibus puerisque canto.
HORAT. *Lyric.* Lib. III, od. I.

Mais un poëme aussi long qu'une épopée n'admet pas un début si lyrique. Il n'y a presque point là de faute qu'on ne trouve dans la *proposition* de *l'Achilléide.* Stace *prie sa muse de lui raconter les exploits du magnanime fils d'Eaque, dont la naissance a fait trembler le maître du tonnerre.* Il ajoute avec

confiance *qu'il a dignement rempli sa première entreprise*, *et que Thèbes le regarde comme un autre Amphion :*

Magnanimum Eacidem, formidatamque tonanti
Progeniem et patrio vetitam succedere cœlo,
Musa refer.
Tu modo, si veteres digno deplevimus haustu,
Da fontes mihi, Phæbe, novos, etc.

La simplicité du début est fondée sur une raison bien naturelle. Le poëme épique est un ouvrage de longue haleine qu'il est par conséquent dangereux de commencer sur un ton difficile à soutenir également. Il en est à cet égard de la poésie comme de l'éloquence. Dans celle-ci, disent les maîtres de l'art, le discours doit toujours aller en croissant, et la conviction s'avancer comme par degrés, en sorte que l'auditeur sente toujours de plus en plus le poids de la vérité : dans l'autre, plus le début est simple, plus les beautés que le poëte déploie ensuite sont saillantes. Un homme qui, embouchant la trompette, commence sur le ton de Scudéri :

Je chante le vainqueur des vainqueurs de la terre,

court risque de s'essouffler d'abord et de ne plus donner ensuite que des sons faibles et enroués. Il ressemble, dit M. de La Mothe, à celui qui, ayant une longue course à faire, part d'abord avec une extrême rapidité : à peine est-il au milieu de la carrière qu'il est épuisé, ses forces l'abandonnent, il n'arrive jamais au but.

PROPRIÉTÉ, s. f. (*Métaphysique*). Les philosophes ont coutume d'appeler *propriété* d'une chose, *ce qui n'est pas son essence, mais ce qui coule et est déduit de son essence.* Tâchons à démêler exactement le sens de cette définition, pour y découvrir de nouveau une première vérité qui est souvent méconnue.

Ce qu'on marque dans la définition de la *propriété*, qu'elle est *ce qui coule ou se déduit de l'essence*, ne peut s'entendre de l'essence réelle et physique. Supposé, par exemple, ce qu'on dit d'ordinaire, que d'être capable d'admirer *soit une propriété* de l'homme, cette capacité d'admirer est aussi intime et néces-

saire à l'homme dans sa constitution physique et réelle que son essence même, qui est d'être *animal raisonnable;* en sorte que réellement il n'est pas plutôt ni plus véritablement *animal raisonnable*, qu'il est *capable d'admirer;* et autant que vous détruisez réellement de cette qualité *capable d'admirer*, autant à mesure détruisez-vous de celle-ci *animal raisonnable :* puisque réellement tout ce qui est *animal raisonnable* est nécessairement capable d'admirer; et tout ce qui est *capable d'admirer* est nécessairement *animal raisonnable.*

La différence de la *propriété* d'avec l'essence n'est donc point dans la constitution réelle des êtres, mais dans la manière dont nous concevons leurs qualités nécessaires. Celle qui se présente d'abord et la première à notre esprit, nous la regardons comme l'*essence;* et celle qui ne s'y présente pas sitôt ni si aisément, nous l'appelons *propriété.*

De savoir si par divers rapports, ou du moins par rapport à divers esprits, ce qui est regardé comme *essence* ne pourrait pas être regardé comme *propriété*, c'est de quoi je ne voudrais pas répondre. Il se peut faire aisément que parmi diverses qualités, également nécessaires et unies ensemble dans un même être, l'une se présente la première à certains esprits, et l'autre la première à d'autres esprits. En ce cas, ce qui est *essence* pour les uns ne sera que *propriété* pour les autres; ce qui fera dans le fond une distinction ou une dispute assez inutile. En effet, puisque la qualité qui fait la *propriété* et celle qui fait l'essence se trouvent nécessairement unies, je trouverai également, et que l'essence se conclut de la *propriété*, et que la *propriété* se conclut de l'essence; le reste ne vaut donc pas la peine d'arrêter des esprits raisonnables : en voici un exemple.

Si l'on veut donner pour essence au diamant d'être extraordinairement dur, et pour *propriété*, de pouvoir résister à de violents coups de marteau, je ne m'y opposerai point : mais s'il me vient à l'esprit de lui mettre pour essence de résister à de violents coups de marteau, et pour *propriété* d'être extrêmement dur, quel droit aura-t-on de s'y opposer? On me dira que c'est qu'on conçoit la dureté dans le diamant avant la disposition de résister au marteau : et moi je dirai que j'ai expérimenté d'abord, et par conséquent que j'ai conçu en premier lieu dans le diamant la disposition de résister aux coups de marteau; et que

par là j'en ai conclu sa dureté, laquelle, sous ce rapport, n'est connue qu'en second lieu. Dans cette curieuse dispute, je demande qui aura plus de raison de mon adversaire ou de moi? De part et d'autre, ce sera une dissertation qui ne peut se terminer sensément qu'en reconnaissant que la *propriété* est l'essence, et l'essence est la *propriété*; puisque au fond être dur et être propre à résister à des coups de marteau sont absolument la même chose sous deux regards différents.

PROPRIÉTÉ (*Droit naturel et politique*), c'est le droit que chacun des individus dont une société civile est composée a sur les biens qu'il a acquis légitimement.

Une des principales vues des hommes en formant des sociétés civiles a été de s'assurer la possession tranquille des avantages qu'ils avaient acquis, ou qu'ils pouvaient acquérir; ils ont voulu que personne ne pût les troubler dans la jouissance de leurs biens; c'est pour cela que chacun a consenti à en sacrifier une portion que l'on appelle *impôts*, à la conservation et au maintien de la société entière; on a voulu par là fournir aux chefs qu'on avait choisis les moyens de maintenir chaque particulier dans la jouissance de la portion qu'il s'était réservée. Quelque fort qu'ait pu être l'enthousiasme des hommes pour les souverains auxquels ils se soumettaient, ils n'ont jamais prétendu leur donner un pouvoir absolu et illimité sur tous leurs biens; ils n'ont jamais compté se mettre dans la nécessité de ne travailler que pour eux. La flatterie des courtisans, à qui les principes les plus absurdes ne coûtent rien, a quelquefois voulu persuader à des princes qu'ils avaient un droit absolu sur les biens de leurs sujets; il n'y a que les despotes et les tyrans qui aient adopté des maximes si déraisonnables. Le roi de Siam prétend être propriétaire de tous les biens de ses sujets; le fruit d'un droit si barbare est que le premier rebelle heureux se rend propriétaire des biens du roi de Siam. Tout pouvoir qui n'est fondé que sur la force se détruit par la même voie. Dans les États où l'on suit les règles de la raison, les *propriétés* des particuliers sont sous la protection des lois; le père de famille est assuré de jouir lui-même et de transmettre à sa postérité les biens qu'il a amassés par son travail; les bons rois ont toujours respecté les possessions de leurs sujets; ils n'ont regardé les deniers publics qui leur ont été

confiés que comme un dépôt, qu'il ne leur était point permis de détourner pour satisfaire ni leurs passions frivoles, ni l'avidité de leurs favoris, ni la rapacité de leurs courtisans.

PROSTITUÉE, PROSTITUTION (*Gram.*), terme relatif à la débauche vénérienne. Une *prostituée* est celle qui s'abandonne à la lubricité de l'homme par quelque motif vil et mercenaire. On a étendu l'acception de ces mots *prostituer* et *prostitution* à ces critiques tels que nous en avons tant aujourd'hui, et à la tête desquels on peut placer l'odieux personnage que M. de Voltaire a joué sous le nom de *Wasp*[1], dans sa comédie de *l'Écossaise*; et l'on a dit de ces écrivains qu'ils *prostituaient* leurs plumes à l'argent, à la faveur, au mensonge, à l'envie et aux vices les plus indignes d'un homme bien né. Tandis que la littérature était abandonnée à ces fléaux, la philosophie, d'un autre côté, était diffamée par une troupe de petits brigands sans connaissances, sans esprit et sans mœurs, qui se *prostituaient* de leur côté à des hommes qui n'étaient pas fâchés qu'on décriât dans l'esprit de la nation ceux qui pouvaient l'éclairer sur leur méchanceté et leur petitesse.

PROTATIQUE, adj. (*Terme de poésie grecque et latine*), c'était un personnage qui ne paraissait sur le théâtre qu'au commencement de la pièce, comme Sosie dans *l'Andrienne* de Térence. (Vossius, *Institut. poet.* liv., II, chap. v.)

Chez les Anciens, ces personnages *protatiques* prenaient peu d'intérêt à l'action, et c'était un défaut. Les modernes n'en sont pas exempts, et on l'a justement reproché à Corneille, par le choix qu'il a fait, dans *Rodogune*, et de Laonice et de son frère Timagène, pour le récit des événements antérieurs à l'action, récit qui se trouve interrompu par l'arrivée d'Antiochus, et dont Laonice a la complaisance de reprendre le fil dans la scène quatrième du même acte, toujours pour instruire son frère Timagène, qui ne l'écoute que par curiosité et sans intérêt. Corneille est tombé plusieurs fois dans ce défaut, que Racine a toujours évité par le soin qu'il a pris de n'introduire que des personnages *protatiques* intéressants. Ainsi, dans *Iphigénie*, c'est Agamemnon; dans *Athalie*, Joad et Abner; dans *Britannicus*, Agrippine et Burrhus; c'est-à-dire les personnages les

1. *Wasp*, mot anglais qui signifie *frelon*; Voltaire a voulu désigner Fréron. (Br.)

plus distingués, et qui influeront le plus sur le reste de la pièce, qui prennent soin d'instruire le spectateur de tout ce qui a précédé l'action. On sent combien cette différence est à l'avantage de Racine, et contribue à la régularité du spectacle. Car il est naturel de penser que ces principaux acteurs sont beaucoup mieux instruits des événements, des intrigues d'une cour, et sentent la liaison qu'elle peut avoir avec l'événement qui va suivre, et qui fait le sujet de la pièce, beaucoup mieux qu'une suivante ou un capitaine des gardes qui, dans une pièce, ne servent souvent qu'à faire nombre.

PROTECTION (*Droit naturel et politique*). Les hommes ne se sont soumis à des souverains que pour être plus heureux; ils ont senti que tant que chaque individu demeurerait isolé, il serait exposé à devenir la proie d'un homme plus fort que lui, que ses possessions seraient sujettes à la violence et à l'usurpation. La vue de ces inconvénients détermina les hommes à former des sociétés, afin que toutes les forces et les volontés des particuliers fussent réunies par des liens communs. Ces sociétés se sont choisi des chefs qui devinrent les dépositaires des forces de tous, et on leur donna le droit de les employer pour l'avantage et la *protection* de tous et de chacun en particulier. On voit donc que les souverains ne peuvent se dispenser de protéger leurs sujets, c'est une des principales conditions sous laquelle ils se sont soumis à eux. Ceux qui ont écrit sur le droit public ont regardé la *protection* que les princes doivent à leurs sujets comme un devoir si essentiel, qu'ils n'ont point fait difficulté de dire que le défaut de *protection* rompait le lien qui unit les sujets à leurs maîtres, et que les premiers rentraient alors dans le droit de se retirer de la société dont ils avaient été jusqu'alors les membres.

Les habitants de la Grande-Bretagne, soumis depuis plusieurs siècles aux Romains, ont pu légitimement se choisir de nouveaux maîtres, dès lors qu'ils virent que leurs anciens souverains n'avaient ni le pouvoir, ni la volonté de les protéger contre leurs ennemis.

Ce n'est point seulement contre les ennemis du dehors que les souverains sont tenus de protéger leurs sujets, ils doivent encore réprimer les entreprises de leurs ministres et des hommes puissants qui peuvent les opprimer.

Quelquefois des États libres, sans renoncer à leur indépendance, se mettent sous la *protection* d'un État plus puissant; cette démarche est très-délicate, et l'expérience prouve que souvent elle est dangereuse pour les protégés qui, peu à peu, perdent la liberté qu'ils cherchaient à s'assurer.

PROVENIR, v. n. VENIR DE, NAÎTRE, TENIR SON ORIGINE. Nos infirmités *proviennent* presque toutes de l'intempérance; d'où *provient* cette misère, ce trouble, ce vertige? De l'ignorance et de l'orgueil. Ils sont tout étonnés de leurs grandeurs; ils se croient tout permis, et de là *proviennent* une infinité d'écarts dont les suites retombent sur nous.

PROVIDENCE, s. f. (*Métaphys.*). La *Providence* est le soin que la Divinité prend de ses ouvrages, tant en les conservant, qu'en dirigeant leurs opérations. Les païens, tant poëtes que philosophes, si l'on en excepte les Épicuriens, l'ont reconnue, et elle a été admise par toutes les nations du moins policées, et qui vivaient sous le gouvernement des lois. Virgile nous tiendra ici lieu de tous les poëtes. Il fait adresser à Jupiter cette invocation par Vénus :

O qui res hominumque, deumque
Æternis regis imperiis, et fulmine terres.
Æneid, lib. I.

Diodore de Sicile dit que les Chaldéens soutenaient que l'ordre et la beauté de cet univers étaient dus à une *Providence* et que ce qui arrive dans le ciel et sur la terre, n'arrive point de soi-même, et ne dépend point du hasard, mais se fait par la volonté fixe et déterminée des dieux. Les philosophes barbares admettaient une *Providence* générale. Ils tombaient d'accord qu'un premier moteur, que Dieu avait présidé à la formation de la terre, mais ils niaient une *Providence* particulière; ils disaient que les choses, ayant une fois reçu le mouvement qui leur convenait, s'étaient dépliées, pour ainsi dire, et se succédaient les unes aux autres à point nommé : c'est une folie de croire, disaient-ils, que chaque chose arrive en détail, parce que Jupiter l'a ainsi ordonné : tout au contraire, ce qui arrive est une dépendance certaine de ce qui est arrivé auparavant. Il y a un ordre inviolable duquel tous les événements ne peuvent manquer de s'ensuivre, et qui ne sert pas moins à la beauté qu'à l'affermissement de l'univers.

Les philosophes grecs, en admettant une *Providence*, étaient partagés entre eux sur la manière dont elle était administrée. Il y en eut qui n'étendirent la *Providence* de Dieu que jusqu'au dernier des orbes célestes, le genre humain n'y avait point de part. Il y en eut aussi qui ne la faisaient gouverner que les affaires générales, la déchargeant du soin des intérêts particuliers, *magna dii curant, parva negligunt*, disait le stoïcien Balbus; ils ne croyaient pas qu'elle s'abaissât jusqu'à veiller sur les moissons et sur les fruits de la terre. *Minora dii negligunt, neque agellos singulorum, nec viticulas persequuntur, nec si uredo aut grando quidpiam nocuit, id Jovi animadvertendum fuit. Nec in regnis quidem reges omnia minima curant.*

Il faut ici remarquer que la religion des païens, ce qu'ils disaient de la *Providence*, leur crainte de la justice divine, leurs espérances des faveurs d'en haut étaient des choses qui ne coulaient point de leur doctrine touchant la nature des dieux. Je parle même de la doctrine des philosophes sur ce grand point. Cette doctrine approfondie, bien pénétrée, était l'éponge de toute religion. Voici pourquoi : c'est qu'un dieu corporel ne serait pas une substance, mais un amas de plusieurs substances; car tout corps est composé de parties. Si l'on invoquait ce dieu, il n'entendrait point les prières en tant que tout, puisque rien de composé n'existe hors de notre entendement sous la nature de tout. Si Dieu, en tant que tout, n'entendait point les prières, du moins les entendait-il quant à ses parties? pas davantage; car ou chacune de ces parties les entendrait et les pourrait exaucer, ou cela n'appartiendrait qu'à un certain nombre de parties. Au premier cas, il n'y aurait qu'une partie qui fût nécessaire au monde, toutes les autres passeraient sous le rasoir des nominaux, la nature ne souffrant rien d'inutile. Bien plus, cette partie-là contiendrait une infinité d'inutilités, car elle serait divisible à l'infini. On ne parvient jamais à l'unité dans les choses corporelles. Au second cas, on ne pourrait jamais déterminer quel est le nombre des parties exauçantes, ni pourquoi elles ont cette vertu préférablement à leurs compagnes. Dans ces embarras on conclurait par n'invoquer aucun dieu. Je vais plus loin, et je raisonne contre les philosophes anciens. Le dieu que vous admettez n'étant qu'une matière très-subtile et très-déliée (les Anciens n'ont jamais eu d'autre

idée de la spiritualité), n'est tout entier nulle part, ni quant à sa substance, ni quant à sa force : donc il n'existe tout entier en aucun lieu quant à sa science ; donc il n'y a rien qui, par une idée pure et simple, connaisse tout à la fois le présent, le passé et l'avenir, les pensées et les actions des hommes, la situation et les qualités de chaque corps, etc.; donc la science de votre dieu est partout bornée ; et comme le mouvement, quelque infini qu'on le suppose dans l'infinité des espaces, est néanmoins fini en chaque partie, et modifié diversement selon les rencontres, ainsi la science, quelque infinie qu'elle puisse être, *extensive* par dispersion, est limitée *intensive* quant à ses degrés dans chaque partie de l'univers : il n'y a donc point une *Providence* réunie qui sache tout, et qui règle tout : il serait donc inutile d'invoquer l'auteur de la nature. Si les anciens philosophes eussent donc raisonné conséquemment, ils auraient nié toute *Providence*, mais cette idée d'une *Providence* est si naturelle à l'esprit, et si fortement imprimée dans tous les cœurs, que malgré toutes leurs erreurs sur la nature de Dieu, erreurs qui la détruisaient absolument, ils ont néanmoins toujours reconnu cette *Providence*. Ils ont réuni en un seul point toute la force et toute la science de Dieu, quoique dans leurs principes elle dût être à part et désunie dans toute la nature. Ils ne sont redevables de leur orthodoxie sur cet article qu'au défaut d'exactitude qui les a empêchés de raisonner conséquemment. Ce sont deux questions qui dans le vrai se supposent l'une et l'autre. Si Dieu gouverne le monde, il a présidé à sa formation ; et s'il y a présidé, il le gouverne. Mais tous les anciens philosophes n'y regardaient pas de si près : ils avouaient que la matière ne devait qu'à elle-même son existence. Il était tout simple d'en conclure que les dieux n'agissaient point sur la matière, et qu'ils n'en pouvaient disposer à leur fantaisie.

Mais ce qui nous paraît si simple et si naturel n'entrait point dans leur esprit; ils trouvaient le secret d'unir les choses les plus incompatibles et les plus discordantes. M. Bayle a très-bien prouvé que les Épicuriens, qui niaient la *Providence*, dogmatisaient plus conséquemment que ceux qui la reconnaissaient. En effet, ce principe une fois posé, que la matière n'a point été créée, il est moins absurde de soutenir, comme faisaient les Épicuriens, que Dieu n'était pas l'auteur du monde, et qu'il ne

se mêlait pas de le conduire, que de dire qu'il l'avait formé, qu'il le conservait, et qu'il en était le directeur. Ce qu'ils disaient était vrai; mais ils ne laissaient pas de parler inconséquemment. C'était une vérité, pour ainsi dire intruse, qui n'entrait point naturellement dans leur système; ils se trouvaient dans le bon chemin, parce qu'ils s'étaient égarés de la route qu'ils avaient prise au commencement. Voici ce qu'on pouvait leur dire : Si la matière est éternelle, pourquoi son mouvement ne le serait-il pas? Et s'il l'est, elle n'a donc pas besoin d'être conduite. L'éternité de la matière entraîne avec elle l'éternité du mouvement. Dès que la matière existe, je la conçois nécessairement susceptible d'un nombre infini de configurations. Peut-on s'imaginer qu'elle puisse être figurable sans mouvement? D'ailleurs qu'est-ce que le mouvement introduit dans la matière? Du moins quel est-il selon vos idées? Ce n'est qu'un changement de situation qui ne peut convenir qu'à la matière, c'est un de ses principaux attributs éternels. Et puis, pourrait dire un Épicurien, de quel droit Dieu a-t-il ôté à la matière l'état où elle avait subsisté éternellement? Quel est son titre? D'où lui vient sa commission pour faire cette réforme? Qu'aurait-on pu lui répondre? Eût-on fondé ce titre sur la force supérieure dont Dieu se trouvait doué; mais en ce cas-là ne l'eût-on pas fait agir selon la loi du plus fort, et à la manière de ces conquérants usurpateurs, dont la conduite est manifestement opposée au droit? Eût-on dit que Dieu étant plus parfait que la matière, il était juste qu'il la soumît à son empire? Mais cela même n'est pas conforme aux idées de la religion. Un philosophe qu'on aurait pressé de la sorte se serait contenté de dire que Dieu n'exerce son pouvoir sur la matière que par un principe de bonté. Dieu, dirait-il, connaissait parfaitement ces deux choses : l'une, qu'il ne faisait rien contre le gré de la matière, en la soumettant à son empire; car, comme elle ne sentait rien, elle n'était point capable de se fâcher de la perte de son indépendance; l'autre, qu'elle était, dans un état de confusion et d'imperfection, un amas informe de matériaux, dont on pouvait faire un excellent édifice, et dont quelques-uns pouvaient être convertis en des corps vivants et en des substances pensantes. Il voulut donc communiquer à la nature un état plus parfait et plus beau que celui où elle était.

1° Un Épicurien aurait demandé s'il y avait un état plus convenable à une chose que celui où elle a toujours été, et où sa propre nature et la nécessité de son existence l'ont mise éternellement. Une telle condition n'est-elle pas la plus naturelle qui puisse s'imaginer? Ce que la nature des choses, ce que la nécessité à laquelle tout ce qui existe de soi-même doit son existence réglée et déterminée, peut-il avoir besoin de réforme?

2° Un agent sage n'entreprend point de mettre en œuvre un grand amas de matériaux, sans avoir examiné ses qualités, et sans avoir reconnu qu'ils sont susceptibles de la forme qu'il voudrait leur donner; or, Dieu pouvait-il les connaître, s'il ne leur avait pas donné l'être? Dieu ne peut tirer ses connaissances que de lui-même; rien ne peut agir sur lui, ni l'éclairer; si Dieu, ne voyant donc point en lui-même, et par la connaissance de ses volontés, l'existence de la matière, elle devait lui être éternellement inconnue : il ne pouvait donc pas l'arranger avec ordre, ni en former son ouvrage. On peut donc conclure de tous ces raisonnements que l'impiété d'Épicure coulait naturellement et philosophiquement de l'erreur commune aux païens sur l'existence éternelle de la matière. Ses avantages auraient été bien plus grands s'il avait eu affaire au vulgaire, qui croyait bonnement que les dieux mâles et femelles, issus les uns des autres, gouvernaient le monde. On peut lire sur cela l'article d'*Épicure* dans le *Dictionnaire de Bayle*.

Il y avait encore une autre raison qui aurait dû empêcher les anciens philosophes, supposé qu'ils eussent raisonné conséquemment, d'admettre une *Providence*, du moins particulière : c'est le sentiment où ils étaient presque tous, qu'il n'y avait point de peines ni de récompenses dans une autre vie, quoiqu'ils enseignassent au peuple ce dogme à cause de son utilité. L'ancienne philosophie grecque était raffinée, subtilisée, spéculative à l'excès; elle se décidait moins par des principes de morale que par des principes de métaphysique; et quelque absurdes qu'en fussent les conséquences, elles n'étaient pas capables de vaincre l'impression que ces principes faisaient sur leurs esprits, ni de les tirer de l'erreur dont ils étaient prévenus; or, ces principes métaphysiques qui donnent, dans

leur façon de raisonner, nécessairement l'exclusion au dogme des peines et des récompenses d'une autre vie, étaient 1° que Dieu ne pouvait se fâcher, ni faire du mal à qui que ce soit; 2° que nos âmes étaient autant de parcelles de l'âme du monde qui était Dieu, à laquelle elles devaient se réunir, après que les liens du corps où elles étaient comme enchaînées auraient été brisés. Un moderne, rempli des idées philosophiques de ces derniers siècles, sera peut-être surpris de ce que cette conséquence a fort embarrassé toute l'antiquité, lorsqu'il lui paraît, et qu'il est réellement si facile de résoudre la difficulté, en distinguant les passions humaines des attributs divins de justice et de bonté, sur lesquels est établi d'une manière invincible le dogme des peines et des récompenses futures. Mais les Anciens étaient fort éloignés d'avoir des idées si précises et si distinctes de la nature divine; ils ne savaient pas distinguer la colère de la justice, ni la partialité de la bonté. Ce n'est cependant pas qu'il n'y ait eu parmi les ennemis de la religion quelques modernes coupables de la même erreur. Milord Rochester croyait un Être suprême; il ne pouvait pas s'imaginer que le monde fût l'ouvrage du hasard, et le cours régulier de la nature lui paraissait démontrer le pouvoir éternel de son auteur; mais il ne croyait pas que Dieu eût aucune de ces affections d'amour et de haine qui causent en nous tant de trouble; et par conséquent il ne concevait pas qu'il y eût des récompenses et des peines futures.

Mais comment concilier, direz-vous, la *Providence* avec l'exclusion du dogme des peines et des récompenses d'une autre vie? Pour répondre à votre question, il sera bon de considérer quelle était l'espèce de *Providence* que croyaient les philosophes théistes. Les péripatéticiens et les stoïciens avaient à peu près les mêmes sentiments sur ce sujet. On accuse communément Aristote d'avoir cru que la *Providence* ne s'étendait point au-dessous de la lune; mais c'est une calomnie inventée par Chalcidias. Ce qu'Aristote a prétendu, c'est que la *Providence* particulière ne s'étendait point aux individus. Comme il était fataliste dans ses opinions sur les choses naturelles, et qu'il croyait en même temps le libre arbitre de l'homme, il pensait que si la *Providence* s'étendait jusqu'aux individus, ou que les actions de l'homme seraient nécessaires, ou qu'étant

contingentes, leurs effets déconcerteraient les desseins de la *Providence*. Ne voyant donc aucun moyen de concilier le libre arbitre avec la *Providence* divine, il coupa le nœud de la difficulté, en niant que la *Providence* s'étendît jusqu'aux individus. Zénon soutenait que la *Providence* prenait soin du genre humain de la même manière qu'elle préside au globe céleste; mais, plus uniforme dans ses opinions qu'Aristote, il niait le libre arbitre de l'homme, et c'est en quoi il différait de ce philosophe. Au reste, l'un comme l'autre, en admettant la *Providence* générale, rejetait toute *Providence* particulière. Voilà d'abord un genre de *Providence*, qui est non-seulement très-compatible avec l'opinion de ne point croire les peines et les récompenses de l'autre vie, mais qui même détruit la créance de ce dogme.

Le cas des pythagoriciens et des platoniciens est, à la vérité, tout à fait différent; car ces deux sectes croyaient une *Providence* particulière qui s'étendait à chaque individu; une *Providence* qui, suivant les notions de l'ancienne philosophie, ne pouvait avoir lieu sans les passions d'amour ou de haine; c'est là le point de la difficulté. Ces sectes excluaient de la divinité toute idée de passion, et particulièrement l'idée de colère; en conséquence, elles rejetaient la créance du dogme des peines et des récompenses d'une autre vie; cependant elles croyaient en même temps une *Providence* administrée par le secours des passions. Pour éclairer cette opposition apparente, il faut avoir recours à un principe dominant du paganisme, c'est-à-dire à l'influence des divinités locales et nécessaires. Pythagore et Platon enseignaient que les différentes régions de la terre avaient été confiées par le maître suprême de l'univers au gouvernement de certains dieux inférieurs et subalternes. C'était, longtemps avant ces philosophes, l'opinion populaire de tout le monde païen. Elle venait originairement des Égyptiens, sur l'autorité desquels Pythagore et Platon l'adoptèrent. Tous les écrits de leurs disciples sont remplis de la doctrine des démons et des génies, et d'une manière si marquée, que cette opinion devint le dogme caractérisé de leur théologie. Or, l'on supposait que ces génies étaient susceptibles de passions, et que c'était par leur moyen que la *Providence* particulière avait lieu. On doit même observer ici que la raison qui, suivant

Chalcidias, faisait rejeter aux péripatéticiens la créance d'une *Providence*, c'est qu'ils ne croyaient point à l'administration des divinités infères; ce qui montre que ces deux opinions étaient étroitement liées l'une à l'autre.

Il paraît évidemment, par ce que nous venons de dire, que le principe que Dieu est incapable de colère, principe qui, dans l'idée des païens, renversait le dogme des peines et des récompenses d'une autre vie, n'attaquait point la *Providence* particulière des dieux, et que la bienveillance que quelques philosophes attribuaient à la divinité suprême n'était point une passion semblable en aucune manière à la colère qu'ils lui refusaient, mais une simple bienveillance, qui, dans l'arrangement et le gouvernement de l'univers, dirigait la totalité vers le mieux, sans intervenir dans chaque système particulier. Cette bienveillance ne provenait pas de la volonté, mais émanait de l'essence même de l'Être suprême. Presque tous les philosophes ont donc reconnu une *Providence*, sinon particulière, du moins générale. Démocrite et Leucippe passent pour avoir été les premiers adversaires de la *Providence*; mais ce fut Épicure qui entreprit d'établir leurs opinions. Tous les Épicuriens pensaient de même que leur maître; Lucrèce cependant, le poëte Lucrèce, dans le livre même où il combat la *Providence*, l'établit d'une manière fort énergique, en admettant une force cachée qui influe sur les grands événements :

Usque adeo res humanas vis abdita quædam
Obterit, et pulchros fasces, sævasque secureis
Proculcare, ac ludibrio sibi habere, videtur.

De Rerum natura, Lib. V.

Au fond, Épicure n'admettait des dieux que par politique, et son système était un véritable athéisme. Cicéron le dit d'après Posidonius, dans son livre de la *Nature des dieux : Epicurus, re tollit; oratione relinquit deos.* Nous résoudrons plus bas les difficultés qu'il faisait contre le dogme de la *Providence.*

Tous les peuples policés reconnaissaient une *Providence;* cela est sûr des Grecs. On pourrait en apporter une infinité de preuves; je me contenterai de celle que me fournit Plutarque dans la *Vie de Timoléon*, de la traduction d'Amyot : « Mais

arrivé que fut Dionisyus en la ville de Corinthe, il n'y eut homme en toute la Grece, qui n'eust envie d'y aller pour le voir et parler à luy, et ils alloient les uns bien aises de son malheur, comme s'ilz eussent foulé aux piedz, celuy que la fortune avoit abattu, tant ilz le haïssoient asprement. Les autres, amollis en leurs cueurs de voir une si grande mutation, le regardoyent avec un je ne sçay quoy de compassion, considérans la puissance grande qu'ont les causes occultes et divines sur l'imbécillité des hommes, et sur les choses qui passent tous les jours devant noz yeux. » Il est vrai, pour le dire en passant, que l'orthodoxie de Plutarque n'est pas soutenue, et qu'il parle quelquefois le langage des Épicuriens. Tite-Live s'exprime ainsi sur le malheur arrivé à Appius Claudius : *Et dum pro se quisque deos tandem esse, et non negligere humana fremunt, et superbiæ crudelitatique pœnas et si feras, non leves tamen venire pœnas.* Les Indiens, les Celtes, les Égyptiens, les Éthiopiens, les Chaldéens, en un mot, presque tous les peuples qui croyaient qu'il y avait un Dieu, croyaient en même temps qu'il avait soin des choses humaines; tant est forte et naturelle la conviction d'une *Providence*, dès là qu'on admet un Être suprême. L'évidence de ce dogme ne saurait être obscurcie par les difficultés qu'on y oppose en foule; les seules lumières de la raison suffisent pour nous faire comprendre que le Créateur de ce chef-d'œuvre qu'on ne peut assez admirer, n'a pu l'abandonner au hasard. Comment s'imaginer que le meilleur des pères néglige le soin de ses enfants? Pourquoi les aurait-il formés, s'ils lui étaient indifférents? Quel est l'ouvrier qui abandonne le soin de son ouvrage? Dieu peut-il avoir créé des sujets en état de connaître leur Créateur et de suivre des lois, sans leur en avoir donné? Les lois ne supposent-elles pas la punition des coupables? Comment punir sans connaître ce qui se passe? Tout ce qui est dans Dieu, tout ce qui est dans l'homme, tout ce qui est dans le monde nous conduit à une *Providence*. Dès qu'on supprime cette vérité, la religion s'anéantit; l'idée de Dieu s'efface, et on est tenté de croire, que n'y ayant plus qu'un pas à faire pour tomber dans l'athéisme, ceux qui nient la *Providence* peuvent être placés au rang des athées. Mais, pour rendre ceci plus frappant et plus sensible, faisons un parallèle entre le Dieu de la religion et le dieu de

l'irréligion; entre le Dieu de *Providence* et le dieu d'Épicure; entre le Dieu des chrétiens et le dieu de certains déistes. Dans le système de l'irréligion, je vois un dieu dédaigneux et superbe, qui néglige, qui oublie l'homme après l'avoir fait, qui le dégage de toute dépendance, de peur de s'abaisser jusqu'à veiller sur lui; qui l'abandonne par mépris à tous les égarements de son orgueil, et à tous les excès de la passion, sans y prendre le moindre intérêt; un dieu qui voit d'un œil égal, et le vice triomphant, et la vertu violée, qui ne demande d'être aimé, ni même d'être connu de sa créature quoiqu'il ait mis en elle une intelligence capable de le connaître, et un cœur capable de l'aimer. Dans le système de la *Providence*, je vois au contraire un Dieu sage, dont l'immuable volonté est un immuable attachement à l'ordre; un Dieu bon, dont l'amour paternel se plaît à cultiver dans le cœur de sa créature les semences de vertu qu'il y a mises; un Dieu juste qui récompense sans mesure, qui corrige sans hauteur, qui punit avec règle, et proportionne les châtiments aux fautes; un Dieu qui veut être connu, qui couronne en nous ses propres dons, l'hommage qu'il nous fait rendre à ses perfections infinies, et l'amour qu'il nous inspire pour elles. C'est au déiste situé entre ces deux tableaux à se déterminer pour celui qui lui paraît plus conforme à sa raison.

Si nous pouvions méconnaître la *Providence* dans le spectacle de ce vaste univers, nous la retrouverions en nous. Sans chercher des raisons qui nous fuient, ouvrons l'oreille à la voix intérieure qui cherche à nous instruire. Nous sommes l'abrégé de l'univers, et en même temps nous sommes l'image du Créateur. Si nous ne pouvons contempler ce grand original, contentons-nous de le contempler dans son image. Nous ne pouvons jamais mieux le trouver que dans les portraits où il a voulu se peindre lui-même. Si je me replie sur moi-même, je sens en moi un principe qui pense, qui juge, qui veut; je trouve de plus que je suis un corps organisé, capable d'une infinité de mouvements variés, dont les uns ne dépendent point du tout de moi, les autres en dépendent en partie, et les autres me sont entièrement soumis. Ceux qui ne dépendent point de moi sont, par exemple, la circulation du sang et celle des humeurs, d'où procèdent la nutrition et la formation des esprits animaux. Ce mouvement ne peut être interrompu par un acte de ma

volonté, et je ne puis subsister, si quelque cause étrangère en interrompt le cours. J'en trouve d'autres chez moi aussi indépendants de ma volonté que la circulation du sang; mais que je puis suspendre pour un moment, sans bouleverser toute la machine. Tel est entre autres celui de la respiration, que je puis arrêter quand il me plaît: mais non pas pour longtemps, par un simple acte de ma volonté, sans le secours de quelques moyens antérieurs. Enfin, il y a en moi certains fluides errants dans tous les divers canaux dont mon corps est rempli, mais dont je puis déterminer le cours par un acte de ma volonté. Sans cet acte, ces fluides, que j'appellerai *les esprits animaux*, coulent par leur activité naturelle indifféremment dans tous les vides et dans tous les canaux qu'ils rencontrent ouverts; sans affecter un lieu particulier plutôt qu'un autre, semblables à des serviteurs qui se promènent négligemment en attendant l'ordre de leur maître; mais selon mes désirs ils se transportent dans les canaux particuliers, à proportion du besoin plus ou moins grand, dont je suis le juge. Je vois dans ce que je viens de trouver chez moi une image naïve de tout cet univers. Nous y distinguons des mouvements réglés et invariables, d'où dépendent tous les autres, et qui sont à l'univers comme la circulation du sang dans le corps humain, mouvement que Dieu n'arrête jamais, non plus que l'homme n'arrête celui de son sang; avec cette différence, que c'est en nous un effet de notre impuissance, et en Dieu celui de son immutabilité. Nous comparerons donc les mouvements généraux de nos corps qui ne dépendent point de nous aux lois générales et immuables que Dieu a établies dans la matière. Mais comme nous trouvons en nous de certains mouvements, quoique indépendants de nous, dont nous pouvons pourtant suspendre le cours pour quelques moments, comme celui de la respiration; aussi conçois-je dans cet univers des mouvements très-réglés, qui procèdent des mouvements généraux, que Dieu peut suspendre quelque temps, sans porter préjudice à ce bel ordre, mais dont il changerait l'économie, si cette suspension durait trop longtemps. Tel est celui du soleil et de la lune, que Dieu arrêta pour donner le temps à Josué de remporter une entière victoire sur les ennemis de son peuple. Enfin, je trouve dans la nature aussi bien que chez moi une quantité immense de fluides de plusieurs espèces,

répandus dans tous les pores et les interstices des corps, ayant du mouvement en eux-mêmes, mais un mouvement qui n'est pas entièrement déterminé de tel ou tel côté par les lois générales, qui sont en partie comme vagues et indéterminées. Ce sont ces fluides qui sont à la nature ce que sont les esprits animaux au corps humain, esprits nécessaires à tous les mouvements principaux et indépendants de nous, mais soumis outre cela à exécuter nos ordres par ces principes que je viens de poser.

Il est maintenant aisé de comprendre comment Dieu a pu établir des lois fixes et inviolables du mouvement, et gouverner pourtant le monde par sa *Providence.* Quoi! j'aurai le pouvoir de remuer un bras ou de ne pas le remuer, de me transporter dans un certain lieu ou de ne pas le faire, d'aider un ami ou de ne le pas aider; et Dieu, qui a disposé toutes choses avec une sagesse et une puissance infinies, et de qui je tiens ce pouvoir, se sera lui-même privé d'agir par des volontés particulières? Je puis aider mes enfants, les punir, les corriger, leur procurer du plaisir, ou les priver de certaines choses selon ma prudence; je puis par ma prévoyance prévenir les maux et les accidents qui peuvent leur arriver, en ôtant de dessous leurs pas ce qui pourrait occasionner leur chute. Ce que je puis faire pour mes enfants je le puis aussi pour mes amis. Je sais qu'un ami se dispose à faire une action qui peut lui procurer de fâcheuses affaires, je cours sur les lieux, je le préviens, et je l'empêche par mes sollicitations d'exécuter ce qu'il avait désir de faire. Pendant ma promenade je vois devant moi un aveugle qui va se précipiter dans un fossé, croyant suivre le chemin. Je précipite mes pas, je prends cet aveugle par le bras, et je l'arrête sur le penchant de sa chute ; n'est-ce pas là une *Providence* en moi? Par combien d'autres réflexions pourrais-je la prouver! Or ce que je sens en moi, irai-je le refuser à la Divinité? Notre *Providence* n'est qu'une image imparfaite de la sienne. Il est le père de tous les hommes, ainsi que leur Créateur; il punit, il châtie, il prévoit les maux, il les fait quelquefois sentir à ses enfants. Il se dispose au châtiment, mais notre repentir calme sa colère, et éteint entre ses mains la foudre qu'il était prêt à lancer. Sa *Providence* ne s'est pas bornée à établir des lois de mouvement, selon lesquelles tout se meut, tout se combine,

tout se varie, tout se perpétue. Ce ne serait là qu'une *Providence* générale. S'il n'avait créé que de la matière, ces lois générales auraient suffi pour entretenir l'univers éternellement dans le même ordre, tant sa profonde sagesse l'a rendu harmonieux; mais outre la matière, il a créé des êtres intelligents et libres, auxquels il a donné un certain degré de pouvoir sur les corps : ce sont ces êtres libres qui engagent la Divinité à une *Providence* particulière; c'est celle-ci qui fait une des parties les plus intéressantes de la religion : examinons si les principes que nous avons posés en détruisent l'idée.

Si je conçois l'univers comme une machine dont les ressorts sont engagés si dépendamment les uns des autres qu'on ne peut retarder les uns sans retarder les autres, et sans bouleverser tout l'univers, alors je ne concevrai d'autre *Providence* que celle de l'ordre établi dans la création du monde, que j'appelle *Providence générale*. Mais j'ai bien une autre idée de la nature. Les hommes, dans leurs ouvrages même les plus liés, ne laissent pas de les faire tels, qu'ils peuvent, sans renverser l'ordre de leur machine, y changer bien des choses. Un horloger, par exemple, a beau engager les roues d'une montre, il est pourtant le maître d'avancer ou de reculer l'aiguille comme il lui plaît. Il peut faire sonner un réveil plus tôt ou plus tard, sans altérer les ressorts et sans déranger les roues; ainsi vous voyez qu'il est le maître de son ouvrage, particulièrement sur ce qui regarde sa destination. Un réveil est fait pour indiquer les heures, et pour réveiller les gens dans un certain temps. C'est justement ce dont est maître celui qui a fait la montre. Voilà justement l'idée de la *Providence* générale et particulière. Ces ressorts, ces roues, ces balanciers, tout cela en mouvement fait la *Providence* générale, qui ne change jamais et qui est inébranlable : ces dispositions du réveil et du cadran, dont les déterminations sont à la disposition de l'ouvrier, sans altérer ni ressort ni rouages, sont l'emblème de la *Providence* particulière. Je me représente cet univers comme un grand fluide, à qui Dieu a imprimé le mouvement qui s'y conserve toujours. Ce fluide entraîne les planètes par un courant très-réglé et par un mouvement si uniforme, que les astronomes peuvent aisément prédire les conjonctions et les oppositions. Voilà la *Providence* générale. Mais dans chaque planète les parties de ces premiers

éléments n'ont point de mouvement réglé. Elles ont à la vérité un mouvement perpétuel, mais indéterminé, se portant où les passages sont les plus libres, semblables à ces rivières qui suivent constamment leur lit, mais dont une partie des eaux se répand à droite et à gauche, au travers des pores de la terre, suivant le plus ou le moins de facilité du terroir qu'elles pénètrent. C'est cette matière du premier élément que Dieu détermine par des volontés particulières, suivant les vues de sa sagesse et de sa bonté. Ainsi, sans rien changer dans les lois primitives établies par la Divinité, il peut régler tous les événements sublunaires occasionnellement, selon les démarches des êtres libres qu'il a mis sur la terre ou dans les autres planètes, s'il y en a d'habitées. Voilà ce qui concerne la *Providence* par rapport à la nature; voyons celle qui regarde les esprits.

En formant cet univers, Dieu avait créé des objets de sa puissance et de sa sagesse. Il voulut en créer qui fussent l'objet de sa bonté, et qui fussent en même temps les témoins de sa puissance et de sa sagesse. Cette pente générale et universelle des hommes à la félicité paraît une preuve incontestable que Dieu les a faits pour être heureux. L'Écriture fortifie ce sentiment au lieu de le détruire, en nous disant que Dieu est charité; qu'est-ce à dire ? C'est que la bonté de Dieu est l'attribut à qui les hommes doivent leur existence, et qui par conséquent est le premier à qui ils doivent rendre hommage.

L'amour d'un sexe l'un pour l'autre, l'amour des pères pour leurs enfants, cette pitié dont nous sommes naturellement susceptibles, sont trois moyens puissants par lesquels la sagesse infinie sait tout conduire à ses fins. 1° Dieu n'a point commis le soin de la société uniquement à la raison des hommes. En vain aurait-il fait la distinction des deux sexes; en vain de cette distinction s'en devrait-il suivre la propagation du genre humain; en vain la religion naturelle nous avertirait-elle que nous devons travailler au bonheur de notre prochain, tout aurait été inutile, le penchant de l'homme au bonheur l'aurait toujours éloigné des vues de la *Providence*. Quelqu'un se serait-il marié s'il n'y avait eu que la raison seule qui l'y eût déterminé? Le mariage le plus heureux entraîne toujours après lui plus de soucis et d'inquiétudes que de plaisir; les femmes surtout y sont plus intéressées que les hommes. Suivez avec exactitude

toutes les suites d'une grossesse, les douleurs de l'enfantement, etc., et jugez s'il y a une femme au monde qui voulût en courir les risques, si elle n'agissait qu'en vue de suivre sa raison? Quoique les hommes courent moins de hasard, et qu'ils soient exposés à moins de maux, il en reste encore assez pour les éloigner du mariage, s'ils n'y étaient poussés que par leur devoir. Aussi Dieu les a-t-il engagés non-seulement par le plaisir, mais par une impulsion secrète, encore plus forte que le plaisir. 2° Si nous examinons cette tendresse des pères et des mères pour leurs enfants, nous n'y trouverons pas moins les soins attentifs de la *Providence*. Qu'est-ce qui nous engage à avoir plus d'amour pour nos enfants que pour ceux de nos voisins, quand même les nôtres auraient moins de beauté et moins de mérite? la raison n'exige-t-elle pas de nous que nous proportionnions notre amour au mérite? Mais il ne s'agit pas d'agir ici par raison. Le père partage avec sa tendre épouse les inquiétudes que leur cause leur amour pour leurs enfants. Tout leur temps est employé, soit à leur éducation, soit à travailler pour leur laisser du bien après leur mort. Il leur en faudrait peu pour eux seuls, mais ils ne trouvent jamais qu'ils en laissent assez à leurs enfants. Ils se privent souvent des plaisirs qu'il faudrait acheter aux dépens du bonheur de leur famille. En bonne foi, les hommes s'aimant comme ils s'aiment, prendraient-ils tous ces soins pour leurs enfants, s'ils n'y étaient engagés par une forte tendresse? et auraient-ils cette tendresse si elle ne leur était imprimée par une cause supérieure? Examinons-les sous un autre point de vue. Ils ont une haine mortelle pour tout ce qui s'oppose à leur bonheur. L'homme est né paresseux, il fuit la peine, et surtout une peine qu'il ne choisit pas lui-même. Voilà pourtant des enfants qui lui en imposent de telles, qu'il les regarderait comme un joug insupportable si c'étaient d'autres que ses enfants. L'homme aime sa liberté, et hait quiconque la lui ravit. Cependant ses enfants lui donnent une occupation onéreuse, et gênent entièrement sa liberté, et il ne les aime pas moins pour cela ; bien plus, si quelque enfant est plus accablé de maladies que les autres, il sera toujours le plus aimé quoiqu'il donne le plus de peine, toute la tendresse semble se ramasser en lui seul. Admirons en cela la sagesse infinie de la *Providence*, qui, ayant donné aux hommes un pen-

chant invincible pour le bonheur, a pourtant su malgré ce penchant les conduire à ses fins. 3° La *Providence*, toujours attentive à nos besoins, a imprimé dans l'homme le sentiment de la pitié, qui nous fait sentir une vive douleur à la vue du malheur d'autrui, et qui nous engage à le soulager pour nous soulager nous-mêmes. Il y a, je le sais, de l'amour-propre dans le secours que nous donnons aux misérables et aux affligés, mais Dieu enchaîne cet amour-propre par cette vive sensibilité dont nous ne sommes pas les maîtres; elle est involontaire, et, ne pouvant nous en défaire, nous trouvons plus expédient d'en faire cesser la cause en soulageant les misérables. Il faut avouer que les stoïciens étaient de pauvres philosophes, de prétendre que la pitié était une passion blâmable, elle qui fait l'honneur de l'humanité. Je ne puis comprendre qu'on ait été si longtemps entêté de la morale de ces gens-là; mais ils sont Anciens : ainsi, fussent-ils mille fois plus ridicules, ils feront toujours l'admiration des pédants. La pitié est une passion bien respectable, elle est l'apanage des cœurs bien faits, elle est une des fortes preuves que le monde est produit par une sagesse infinie, qui sait conduire tout à ses fins, même parmi les êtres libres, sans gêner leur liberté. Plus je fais réflexion sur ces trois lois de la *Providence* générale, plus je suis surpris de voir tant d'athées dans le siècle où nous sommes. Si nous n'avions d'autres preuves de la Divinité que celles qui sont métaphysiques, je ne serais pas surpris que ceux qui n'ont pas le génie tourné de ce côté-là n'y fussent pas sensibles. Mais ce que je viens de dire est proportionné à toutes sortes de génies, et en même temps si satisfaisant, que je doute que tout homme qui voudra y faire attention ne reconnaisse une *Providence*. Qui reconnaît une *Providence* reconnaît un Dieu : on a fait souvent ce raisonnement : il y a un Dieu, donc il y a une *Providence*. Par là on était obligé de prouver l'existence d'une Divinité par d'autres voies que par la *Providence* : c'est ce qui engageait les philosophes à aller chercher des raisons métaphysiques, peu sensibles et souvent fausses; au lieu que cet argument-ci est certain : il y a une *Providence*, donc il y a un Dieu. Voici quelques-unes des difficultés qu'on peut faire contre la *Providence*.

Il y a dans le monde plusieurs désordres, bien des choses inutiles et même nuisibles. Les Épicuriens pressaient cette

objection, et elle est répétée plus d'une fois dans le poëme de Lucrèce :

> Nequaquam nobis divinitus esse creatam
> Naturam mundi quæ tanta est prædita culpa.
>
> *De Rerum natura*, Lib. II.

Les rochers inaccessibles, les déserts affreux, les monstres, les poisons, les grêles, les tempêtes, etc., étaient autant d'arguments qu'on joignait aux précédents.

Je réponds : 1° que Dieu a établi dans l'univers des lois générales, suivant lesquelles toutes choses particulières, sans exception, ont leur usage propre; et quoiqu'elles nous paraissent fâcheuses et incommodes, les règles générales n'en sont pas moins sages et salutaires. Il ne conviendrait point à Dieu de déroger par des exceptions perpétuelles. 2° On regarde bien des choses comme des désordres, parce qu'on en ignore la raison et les usages; et dès qu'on vient à les découvrir, on voit un ordre merveilleux. Par exemple, ceux qui adoptaient le système astronomique de Ptolémée trouvaient dans la structure des cieux et dans l'arrangement des corps célestes des espèces d'irrégularités et des contradictions même qui les révoltaient. De là cette raillerie ou plutôt ce blasphème d'Alphonse, roi de Castille et grand mathématicien, qui disait que si la Divinité l'avait appelé à son conseil, il lui aurait donné de bons avis. Mais depuis que l'ancien système a fait place à un autre beaucoup plus simple et plus commode, les embarras ont disparu, et le monde s'est montré sous une forme à laquelle on défierait Alphonse lui-même de trouver à redire. Avant qu'on eût découvert en anatomie la circulation du sang et d'autres vérités importantes, le véritable usage de plusieurs parties du corps humain était ignoré, au lieu qu'à présent il s'explique d'une manière sensible. 3° Quant aux choses inutiles, il ne faut pas être si prompt à les qualifier. Ainsi la pluie tombe dans la mer; mais peut-être en tempère-t-elle la salure qui, sans cela, deviendrait plus nuisible aux poissons, et les navigations en tirent souvent des rafraîchissements bien essentiels. 4° Enfin on trouve des utilités très-considérables dans les choses qui paraissent difformes ou même dangereuses. Les monstres, par exemple, font d'autant mieux sentir la bonté des êtres parfaits.

L'expérience a su tirer des poisons mêmes d'excellents remèdes. Ajoutons que les bornes de notre esprit ne permettent pas de prononcer décisivement sur ce qui est beau ou laid, utile ou inutile dans un plan immense. Le hasard, dites-vous, cause aveugle, influe sur une quantité de choses, et les soustrait par conséquent à l'empire de la Divinité. Mais qu'est-ce que le hasard? Le hasard n'est rien; c'est une fiction, une chimère qui n'a ni possibilité, ni existence. On attribue au hasard des effets dont on ne connaît pas les causes; mais Dieu connaissant de la manière la plus distincte toutes les causes et tous les effets, tant existants que possibles, rien ne saurait être hasard par rapport à Dieu. Mais, à l'égard de Dieu, continuez-vous, n'y a-t-il pas bien des choses casuelles, comme le nombre des feuilles d'un arbre, celui des grains de sable de tel ou tel rivage? Je réponds que le nombre des feuilles n'est pas moins déterminé que celui des arbres et des plus grands corps de l'univers. Il n'en coûte pas plus à Dieu de se représenter les moindres parties du monde que les plus considérables; et le principe de la raison suffisante n'est pas moins essentiel pour régler leur nombre, leur place, et toutes les autres circonstances qui les concernent, que pour assigner au soleil son orbite et à la mer son lit. Si le hasard avait lieu dans les moindres choses, il pourrait l'avoir dans les plus grandes. Du moins on avouera que ce qui dépend de la liberté des hommes et des autres êtres intelligents ne saurait être assujetti à la *Providence*. Je réponds qu'il serait bien étrange que le plus beau et le plus excellent ordre des choses créées, celui des intelligences, fût soustrait au gouvernement de Dieu, ayant reçu l'existence de lui comme tout le reste, et faisant la plus noble partie de ses ouvrages. Au contraire, il est à présumer que Dieu y fait une attention toute particulière. D'ailleurs, si l'usage de la liberté détruisait le gouvernement divin, il ne resterait presque rien des choses sublunaires qui fût sous la dépendance de Dieu, presque tout ce qui se passe sur la terre étant l'ouvrage de l'homme et de sa liberté. Mais Dieu en dirigeant les événements n'en détruit, ni même n'en change la nature et le principe. Il agit à l'égard des êtres libres d'une façon, s'il est permis de parler ainsi, respectueuse pour leur liberté. S'il y a quelque difficulté à concilier cette action de Dieu avec la liberté de l'homme, les

bornes de notre esprit doivent en amortir l'impression. Comment Dieu, dit l'adversaire de la *Providence*, peut-il embrasser la connaissance et le soin de tant de choses à la fois? Parler ainsi, c'est oublier la grandeur, l'infinité de Dieu. Y a-t-il quelque répugnance à admettre dans un Être infini une connaissance sans bornes et une action universelle? Nous-mêmes, dont l'entendement est renfermé dans de si étroites bornes, ne sommes-nous pas témoins tous les jours de l'artifice merveilleux qui rassemble une foule d'objets sur notre rétine, et qui en transmet les idées à l'âme? N'éprouvons-nous pas plusieurs sensations à la fois? ne mettons-nous pas en dépôt dans notre mémoire une quantité innombrable d'idées et de mots, qui se trouvent au besoin dans un ordre et avec une netteté merveilleuse? Et comme il y a diverses nuances de gradations entre les hommes, et qu'un idiot de paysan a beaucoup moins d'idées qu'un philosophe du premier ordre, ne peut-on pas concevoir en Dieu toutes les idées possibles au plus haut degré de distinction? N'est-il pas indigne de Dieu d'entrer dans de pareils détails? Parler ainsi, c'est se faire une fausse idée de la majesté de Dieu. Comme il n'y a ni grand ni petit pour lui, il n'y a rien non plus de bas et de méprisable à ses yeux. Il est au contraire parfaitement convenable à la qualité d'Être suprême de diriger l'univers de telle sorte que les plus petites choses parviennent à sa connaissance, et ne s'exécutent point sans sa volonté. La majesté de Dieu consiste dans l'exercice de ses perfections, et cet exercice ne saurait avoir lieu sans sa *Providence*. Les afflictions des gens de bien sont du moins incompatibles avec le gouvernement d'un Dieu sage et juste. Les méchants, d'un autre côté, prospèrent et demeurent impunis. Nous voici parvenus aux difficultés les plus importantes qui ont exercé dans tous les âges les païens, les juifs et les chrétiens. Les païens surtout, toutes les fois qu'il arrivait quelque chose de contraire à leurs vœux et que leur vertu ne recevait pas la récompense à laquelle ils s'attendaient; les païens, dis-je, formaient aussitôt des soupçons injurieux contre Dieu et contre sa *Providence*, et ils s'exprimaient d'une manière impie. Les ouvrages des poëtes tragiques en sont pleins. Il se présente plusieurs solutions que je ne ferai qu'indiquer : 1° Tous ceux qui paraissent gens de bien ne le sont pas; plusieurs n'ont que

l'apparence de la piété, et leurs actions ne passent point jusqu'à leurs cœurs. 2° Les plus-pieux ne sont pas exempts de tache. 3° Ce que les hommes regardent comme des maux ne mérite pas toujours ce nom; ce n'est pas toujours être malheureux que de vivre dans l'obscurité; ces situations sont souvent plus compatibles avec le bonheur que l'élévation et les richesses. 4° Le contentement de l'esprit, le plus grand de tous les biens, suffit pour dédommager les justes affligés de leurs traverses. 5° L'issue en est avantageuse, les calamités servent à éprouver, et sont totalement à la gloire de ceux qui les endurent en adorant la main qui les frappe. 6° Enfin, la vie future lèvera pleinement le scandale apparent, en dispensant des distributions supérieures aux maux présents. On trouve de très-judicieuses réflexions sur ce sujet dans les auteurs païens. Sénèque a consacré un traité exprès : *Quare viris bonis mala accidant, cum sit Providentia?* (*Philos. de Provid.*, cap. I.) Les méchants, d'un autre côté, prospèrent et demeurent impunis, autre embarras pour les païens. De là ce mot impie de Jason dans Sénèque, quand Médée s'envole après avoir égorgé ses fils :

Testare nullos esse, quia veheris, Deos.
Trag. Med. act. V, sc. II.

Mais personne n'a traité ce sujet avec plus de force que Claudien dans son poëme contre Rufin. Le morceau est trop beau pour ne pas le transcrire :

Sæpe mihi dubiam traxit sententia mentem,
Curarent Superi terras, an nullus inesset
Rector, et incerto fluerent mortalia casu.
Nam cum dispositi quæsissem fœdera mundi,
Prescriptosque mari fines, annique meatus,
Et lucis noctisque vices : tunc omnia rebar
Consilio firmata Dei, qui lege moveri
Sidera, qui fruges diverso tempore nasci,
Qui variam Phæben alieno jusserit igne
Compleri, Solemque suo : porrexerit undis
Litora; tellurem medio libraverit axe.
Sed cum res hominum tanta caligine volvi
Respicerem, lætosque diu florere nocentes,
Vexarique pios, rursus labefacta cadebat
Relligio, causæque viam non sponte sequebar

Alterius, vacuo quæ currere sidera motu
Affirmat, magnumque novas per inane figuras
Fortuna, non arte, regi : quæ Numina sensu
Ambiguo vel nulla putat, vel nescia nostri.
Abstulit hunc tandem Rufini pæna tumultum
Absolvitque deos, etc.

CLAUDIAN. *in Ruf.* Lib. I, v. 1 et seq.

Plusieurs méchants paraissent heureux sans l'être; ils sont le jouet des passions et la proie des remords sans cesse renaissants. 7° Les biens dont les méchants jouissent se convertissent pour eux ordinairement en poison. 8° Les lois humaines font déjà payer à plusieurs coupables la peine de leurs crimes. 9° Dieu peut supporter les pécheurs et les combler même de bienfaits, soit pour les ramener à lui, soit pour récompenser quelques vertus humaines : il est de sa grandeur, et, si j'ose ainsi parler, de sa générosité de ne se pas venger immédiatement après l'offense. 10° Le temps des destinées éternelles arrivera, et ceux qui échappent à présent à la vengeance divine et qui jouissent en paix du ciel irrité seront obligés de boire à longs traits le calice que Dieu leur a préparé dans sa fureur. *Voyez* l'article du MANICHÉISME.

PRUDE, s. f. (*Gram.*), femme qui affecte la sévérité des mœurs dans ses propos et dans son maintien. Qui dit *prude* dit assez communément *sotte*, *hypocrite*, *laide*, ou *mauvaise*. On peut être *prude*, coquette ou galante.

PRUDENCE, s. f. (*Morale*). La *prudence* est, selon un bel esprit, *tellement la compagne des autres vertus, que sans elle elles perdent leur nom :* il pouvait ajouter *et leur nature*. Elle prépare leur route pour les y faire marcher, et elle la prépare lentement pour avancer plus vite avec elles. On la définit plus exactement : *La vertu qui nous fait prendre des moyens pour arriver à une fin;* je suppose que l'on sous-entend une fin *louable* ou *raisonnable* : la fin donnant le prix à toute notre conduite, comment y aurait-il du mérite à savoir atteindre un but qui ne mériterait pas d'être atteint?

Au reste, comme les fins diverses qu'on peut se proposer sont infinies, selon une infinité de conjonctures, il faut se borner à parler de la *prudence* qui a en vue la fin générale de tout, qui est notre propre satisfaction jointe à celle d'autrui : par cet en-

droit la science de la morale n'est qu'une suite de maximes et de pratiques de *prudence*. Mais à regarder la *prudence* plus en particulier, elle tombe sur l'usage que nous devons faire de notre intelligence et de l'attention de notre esprit, pour prévenir le repentir en chacune des démarches ou des entreprises de la vie. On peut utilement observer à ce sujet les règles suivantes, ou par rapport à soi, ou par rapport aux autres :

Par rapport à soi, toute *prudence* étant pour arriver à une fin, il faut, en chaque affaire, nous proposer un but digne de notre soin ; c'est ce qui fixe les vues et les désirs de l'âme, pour la mettre dans une route certaine, qu'elle suive avec constance ; sans quoi, demeurant flottante et inquiète, quelque chose qui lui arrive, elle n'est point contente ; parce que, désirant sans être déterminée à un objet qui mérite sa détermination, elle n'obtient point ce qu'elle a dû vouloir, pour arriver au repos d'esprit.

En se proposant une fin telle que nous l'avons dite, il est encore plus important d'examiner s'il est en notre pouvoir de l'atteindre. La témérité, commune parmi les hommes, leur fait hasarder mille soins du succès desquels ils ne peuvent raisonnablement se répondre. Cependant leur espérance ayant augmenté à proportion de leurs soins, ils ne font par là que se préparer un plus grand déplaisir, ne pouvant dans la suite atteindre à l'objet dont ils ont laissé flatter leurs désirs ; c'est ce qui attire les plus grands chagrins de la vie. Les obstacles qu'on n'a pas prévus, et qui ne se peuvent surmonter, causent des maux plus grands que tout l'avantage qu'on avait en vue de se procurer.

La troisième règle de *prudence* est d'appliquer à l'avenir l'expérience du passé ; rien ne ressemble plus à ce qui se fera que ce qui s'est déjà fait. Quelque nouveauté qu'on aperçoive dans les conjonctures particulières de la vie, les ressorts et les événements sont les mêmes par rapport à la conduite. C'est toujours de l'inconstance et de l'infidélité qui en sont les traits les plus marqués ; de l'ingratitude et du repentir qui en sont les effets ordinaires ; des passions qui en sont la cause : une joie trompeuse et un faux bonheur qui en sont l'amorce. Ainsi, dans les choses qui sont de conséquence, il faut se préparer des ressources, et les ressources qu'on se préparera se trouveront d'un

plus fréquent usage que le succès dont on pouvait se flatter.

Une quatrième maxime est d'apporter tellement à ce qu'on fait toute son application, qu'au même temps on reconnaisse qu'avec cela on se peut tromper, ce qui, tenant comme en bride l'orgueil de l'âme, préviendra aussi l'aveuglement que donne une trop grande confiance, et le déplaisir de voir sa présomption confondue par les événements.

Les règles de *prudence* par rapport aux autres sont principalement de ne s'entremettre des affaires d'autrui que le moins qu'il est possible, par la difficulté de les finir au gré des intéressés. Ils ont souvent des vues cachées et opposées à elles-mêmes que l'on ne peut atteindre, ni souvent démêler. On sait néanmoins ce que la charité et le bon cœur exigent à ce sujet; mais la *prudence* semble demander en même temps qu'on ne s'ingère point dans les affaires d'autrui, à moins qu'un devoir évident ne l'exige, ou que nous n'y soyons directement appelés par les intéressés.

Quand nous serons engagés à entrer dans ce qui les touche, nous devons leur donner à comprendre que nous agissons uniquement par condescendance à leur volonté, sans leur répondre du succès; mais surtout lorsqu'on s'aperçoit que par leur faute, ou par d'autres conjonctures, on leur devient suspect, on ne peut trop tôt prendre le parti de quitter le soin de ce qui les touche, quelque service qu'on pût leur rendre d'ailleurs; on s'exposerait à leur donner plus de mécontentement que de satisfaction.

PSYCHOLOGIE[1], s. f. (*Métaphysique*), partie de la philosophie qui traite de l'âme humaine, qui en définit l'essence, et qui rend raison de ses opérations. On peut la diviser en *psychologie empirique*, ou expérimentale, et *psychologie raisonnée*. La première tire de l'expérience les principes par lesquels elle explique ce qui se passe dans l'âme, et la *psychologie* raison-

1. Psychologie; dans les cours ordinaires, la doctrine de l'âme n'est qu'une partie de la *Pneumatologie* ou doctrine des esprits, qui n'est elle-même qu'une partie de la métaphysique. Mais M. Wolf, dans la disposition philosophique de son cours, a fait de la *Psychologie* une partie distincte de la philosophie, à laquelle il a consacré deux volumes, l'un pour la *Psychologie empirique*, l'autre pour la *Psychologie raisonnée*, et il a placé cette tractation immédiatement après sa *Cosmologie*, parce qu'il en découle des principes pour presque toutes les autres parties, comme les notes suivantes le justifient. (Diderot.)

née, tirant de ces principes d'expérience une définition de l'âme, déduit, ensuite de cette définition, les diverses facultés et opérations qui conviennent à l'âme. C'est la double méthode *a posteriori* et *a priori*, dont l'accord produit la démonstration la plus exacte que l'on puisse prétendre. La *psychologie* fournit des principes à diverses autres parties de la philosophie, au droit naturel[1], à la théologie naturelle[2], à la philosophie pratique[3] et à la logique[4]. Rien de plus propre que l'étude de la *psychologie* pour remplir des plaisirs les plus vifs un esprit qui aime les connaissances solides et utiles. C'est le plus grand bonheur dont l'homme soit susceptible ici-bas, consistant dans la connaissance de la vérité, en tant qu'elle est liée avec la pratique de la vertu; on ne saurait y arriver sans une connaissance préalable à l'âme, qui est appelée à acquérir ces connaissances, et à pratiquer ces vertus.

PUBLICAINS, s. m. pl. (*Hist. ancienne*). C'étaient parmi les Romains les fermiers des impôts, taxes et autres revenus publics. Il y a apparence qu'il y en avait de diverses classes, puisque les chevaliers romains prenaient à ferme les revenus de la république, et avaient sous eux des commis et des receveurs pour en faire le recouvrement. Cicéron en parle comme d'une compagnie à qui la république était fort redevable, et dont la

1. *Au droit naturel.* On démontre dans le *droit naturel* quelles sont les bonnes et les mauvaises actions. Or, la raison de cette qualification des actions ne peut se déduire que de la nature humaine, et en particulier des propriétés de l'âme. La connaissance de l'âme doit précéder l'étude du droit naturel.

2. *A la théologie naturelle.* Nous ne pouvons arriver à la notion des attributs divins qu'en dégageant la notion des propriétés de notre âme de ses imperfections et de ses limitations. Il faut donc commencer par acquérir, dans la *Psychologie*, des idées distinctes de ce qui convient à notre âme, pour en abstraire les principes généraux, qui déterminent ce qui convient à tous les esprits, et par conséquent à Dieu.

3. *A la philosophie pratique.* L'*étique* ou la morale a pour objet principal d'engager les hommes à pratiquer les vertus et à fuir les vices, c'est-à-dire de déterminer en général les appétits de l'âme d'une manière convenable. Qui ne voit donc que cette détermination des appétits demande qu'on se représente distinctement la substance dans laquelle ils résident?

4. *A la logique.* Quoique, par des raisons particulières, on ait conservé à la logique le premier rang entre les parties de la philosophie, elle ne laisse pas d'être subordonnée à la *Psychologie*, en tant qu'elle lui emprunte des principes sans lesquels elle ne pourrait faire sentir la différence des idées, ni établir les règles du raisonnement, qui sont fondées sur la nature et les opérations de l'âme.

Ces diverses notes sont adjointes à l'article dans l'*Encyclopédie*.

probité était si reconnue, qu'on les choisissait pour mettre en dépôt les deniers des familles. Mais Tite-Live ni Plutarque n'en font pas un portrait si avantageux ; le dernier surtout rapporte, dans la Vie de Lucullus, qu'ils avaient commis d'étranges abus et des exactions criantes en Asie, auxquels ce général remédia par des règlements ; mais il n'osa chasser les *publicains*, de peur d'ôter à l'État les ressources assurées qu'ils lui fournissaient. Ils étaient surtout en horreur chez les Juifs, qui les regardaient comme des pécheurs et des scélérats. Les tributs, quelque légers qu'ils fussent, paraissaient toujours trop onéreux à ce peuple jaloux de son ancienne gloire, et plusieurs mettaient en doute si l'on devait payer le tribut à César, comme on le voit dans l'Évangile. Cette secte, qu'on nommait les *Hérodiens*, et qui dura jusqu'à la prise de Jérusalem, fut toujours la plus opposée aux *publicains*, et la plus acharnée contre eux. Saint Matthieu, quoique Juif d'origine, était *publicain*, c'est-à-dire receveur d'un des bureaux des impôts pour les *publicains* romains : aussi les Juifs blâmaient-ils hautement Jésus-Christ de recevoir de pareilles gens dans sa compagnie, de les fréquenter et de manger avec eux.

On a donné aussi le nom de *publicains* aux Arnaldistes et aux Albigeois.

PUÉRILITÉ, s. f. (*Gram.*), action ou discours d'enfant. La sottise des pères est, dit-on, de parler des *puérilités* de leurs enfants. Heureuse sottise, qui montre combien ils y sont attachés, par la faute même qu'ils commettent, en mettant assez d'importance à leurs actions pour en entretenir les autres au hasard de les ennuyer. On tombe souvent dans la *puérilité* en cherchant à donner un air singulier et nouveau à ses pensées. Il y a de la *puérilité* dans le goût. Il y en a dans tout ce qui marque peu de raison et de jugement.

PUISSANCE, s. f. (*Droit naturel et polit.*). Ce mot se prend en différents sens : 1° il marque la supériorité et les droits qu'un individu a sur d'autres, alors c'est un synonyme de *pouvoir* ; c'est ainsi qu'on dit la *puissance* paternelle, la *puissance* maritale, la *puissance* souveraine, la *puissance* législative, etc. 2° Par *puissance* on entend la somme des forces d'un État ou d'une société politique ; c'est sous ce point de vue que nous allons la considérer.

La *puissance* d'un État est toujours relative à celle des États avec qui il a des rapports. Une nation est puissante lorsqu'elle peut maintenir son indépendance et son bien-être contre les autres nations qui sont à portée de lui nuire.

La *puissance* d'un État est encore relative au nombre de ses sujets, à l'étendue de ses limites, à la nature de ses productions, à l'industrie de ses habitants, à la bonté de son gouvernement ; de là vient que souvent un petit État est beaucoup plus puissant qu'un État plus étendu, plus fertile, plus riche, plus peuplé, parce que le premier saura mettre à profit les avantages qu'il a reçus de la nature, ou compensera par ses soins ceux qui lui seront refusés.

La principale source de la *puissance* d'un État est sa population ; il lui faut des bras pour mettre ses champs en valeur, pour faire fleurir ses manufactures, sa navigation, son commerce ; il lui faut des armées proportionnées à celles que ses voisins peuvent mettre sur pied ; mais il ne faut point pour cela que l'agriculture et les autres branches de sa *puissance* souffrent. Un sol fertile, une situation favorable, un pays défendu par la nature, contribueront beaucoup à la *puissance* d'un État. Enfin, il est essentiel qu'il jouisse de la tranquillité dans son intérieur : jamais un peuple déchiré par des factions, en proie aux cabales, aux intrigues, à l'anarchie, à l'oppression, n'aura le degré de *puissance* qui lui est nécessaire pour repousser les entreprises de ses ennemis.

Mais c'est en vain qu'un empire jouira de tous ces avantages si une mauvaise administration lui en fait perdre les fruits. Le souverain est l'âme qui donne le mouvement et la vie à l'État ; c'est l'usage ou l'abus qu'il fait de ses forces qui décide de sa *puissance* ou de sa faiblesse. En vain commandera-t-il à des peuples nombreux ; en vain la nature lui aura-t-elle prodigué les richesses du sol ; en vain l'industrie de ses sujets lui amènera-t-elle les trésors du monde ; ces avantages seront perdus, si une bonne administration ne les met à profit. Les Ottomans commandent à de vastes États, qui jouissent du ciel le plus favorable ; depuis le Danube jusqu'à l'Euphrate tout reconnaît leurs lois, cependant leur *puissance* n'approche point de celle d'un grand nombre d'États d'Europe, qui sont renfermés dans des bornes plus étroites que la plupart des royaumes

soumis à l'empire des sultans. L'Égypte, la Grèce, qui font aujourd'hui les moindres parties de cet empire, avaient, sous leurs premiers maîtres, des forces auxquelles on ne peut point comparer la totalité de celles des despotes modernes qui ont asservi ces pays : ceux-ci commandent à de vils esclaves, accablés sous leurs fers, qui ne travaillent que pour satisfaire les caprices d'un tyran, d'un vizir, d'un eunuque; les premiers commandaient à des citoyens échauffés par l'amour de la patrie, de la liberté, de la gloire. Combien de fois la Grèce a-t-elle ébranlé les trônes de ces monarques asiatiques, soutenus par des millions de bras? Les armées innombrables de Xerxès, des Darius, sont venues briser leurs forces contre la *puissance* athénienne. Tous les efforts de la monarchie espagnole, soutenue par les richesses des deux mondes, ont échoué contre la vigueur des Hollandais généreux.

C'est de l'esprit dont un souverain sait animer ses peuples que dépend sa vraie *puissance*. S'il leur inspire l'amour de la vertu, de la gloire; s'il leur rend chère sa patrie par le bonheur dont il les y fait jouir; s'il les excite aux grandes actions par des récompenses; s'il effraie les mauvais citoyens par des peines, l'État sera puissant, il sera respecté de ses voisins, ses armées seront invincibles. Mais s'il souffre que le luxe et le vice corrompent les mœurs de ses sujets; s'il permet que leur ardeur guerrière s'amollisse; si la subordination, les lois, la discipline, sont méprisées; si l'on dégrade les âmes des peuples par l'oppression; alors l'avidité prendra la place de l'honneur; l'amour des richesses succédera à celui de la patrie, de la gloire; il n'y aura plus de citoyens; chacun ne s'occupera que de ses intérêts particuliers; on oubliera le bien général auquel toutes les volontés doivent concourir pour rendre une nation puissante. Alors ni le nombre des armées, ni l'immensité des trésors, ni la fertilité des champs, ne pourront procurer à l'État une *puissance* réelle.

Ainsi que les hommes robustes, les nations sont souvent tentées d'abuser de leurs forces. Ceux qui les gouvernent font consister leur *puissance* à étendre leurs conquêtes, à faire la loi à leurs voisins; à entrer dans toutes les querelles qui agitent les autres peuples; à entreprendre des guerres longues et sanglantes, auxquelles des passions injustes ou frivoles ont souvent plus de part que les intérêts de l'État; ainsi, pour faire une

vaine parade de *puissance*, on épuise des forces réelles qui devraient être réservées pour le soutien de la nation. *Voyez* PAIX.

PURITAINS, s. m. pl. (*Hist. ecclés. mod.*), c'est ainsi que l'on nomma en Angleterre les partisans d'une secte de la religion protestante, qui faisait profession d'une plus grande pureté que les autres dans la doctrine et dans les mœurs, et qui, sous ce prétexte, se livra à toute la fureur et les excès que le fanatisme puisse inspirer. Henri VIII, en se séparant de l'Église romaine, avait conservé presque tous les dogmes que cette Église enseigne, ainsi que la plus grande partie des rits et des cérémonies que son culte prescrit. Sous Édouard VI, son fils, les ministres qui gouvernaient durant la minorité de ce prince, favorisant les opinions de la réforme, firent que la religion anglicane s'éloigna encore davantage de la foi catholique. Sous le règne de Marie, qui, en conservant l'ancienne religion, avait adopté les maximes sanguinaires de Philippe II, son époux, on chercha à rétablir, par le fer et par le feu, la religion primitive de l'Angleterre, qui avait été considérablement altérée sous les règnes précédents. Les violentes persécutions de Marie obligèrent un grand nombre de ceux qui avaient embrassé les nouvelles opinions à chercher un asile dans les pays étrangers. Là ils eurent occasion de fréquenter les sectateurs de Calvin et de sa réforme. La reine Élisabeth, étant montée sur le trône, changea toutes les mesures prises par sa sœur pour le rétablissement de la religion catholique. Cette princesse accorda toute sa protection aux protestants; elle persécuta les catholiques sans cesser pour cela de conserver un grand nombre de leurs cérémonies, ainsi que la hiérarchie des évêques, l'habillement des prêtres, etc. Alors les protestants qui, pendant le règne de Marie, s'étaient retirés en France, à Genève et dans les Pays-Bas, retournèrent dans leur patrie, et y rapportèrent avec eux les sentiments de Calvin et le zèle que la nouveauté inspire aux partisans d'une secte. Quelques Écossais revinrent aussi dans leur pays, et y apportèrent leurs opinions et leur fanatisme. Le plus bouillant de ces zélateurs écossais s'appelait *Jean Knox*. Ce prédicateur insolent s'éleva avec une furie incroyable contre la fameuse reine Marie Stuart qui professait la religion catholique. Il ne lui donnait d'autre nom que celui de Jézabel. Il

cherchait à soulever les peuples contre le gouvernement de cette princesse; et cet apôtre fougueux, rempli de la lecture de l'*Ancien Testament*, où il n'avait puisé que l'indocilité et l'intolérance du peuple juif, ne rappelait à ses auditeurs que les exemples d'Agag, roi des Amalécites, tué par Samuel, des prêtres de Baal égorgés par le prophète Élie, etc. Secondé par d'autres fanatiques aussi pervers que lui, et par des enthousiastes qui prenaient le ton des prophètes, Jean Knox parvint à allumer le zèle féroce de ses compatriotes. Il fut cause de tous les malheurs de la reine d'Écosse. Ils ne finirent que par la catastrophe sanglante qui lui fit perdre la tête sur un échafaud.

En Angleterre les *puritains* n'avaient pas moins de fanatisme que leurs frères d'Écosse; mais le gouvernemeut rigoureux de la reine Élisabeth, jalouse de ses prérogatives, ne leur permit point de l'exercer. Cette princesse, alarmée des entreprises audacieuses des nouveaux sectaires dont les opinions devenaient dangereuses pour son trône, crut devoir les réprimer. Peut-être l'eût-elle fait efficacement, si ces fanatiques n'eussent trouvé, parmi ses ministres, des protecteurs cachés qui paraient les coups que l'autorité voulait leur porter. L'animosité de ces nouveaux sectaires contre la religion catholique faisait qu'ils ne trouvaient point la religion établie en Angleterre assez éloignée de celle du pape. Ils appelaient cette dernière la *religion de l'Ante-Christ, la prostituée de Babylone, etc.* L'ordre des évêques leur paraissait odieux; il n'était à leurs yeux qu'un reste du papisme; ils condamnaient l'usage du surplis dans les ecclésiastiques, la confirmation des enfants, le signe de la croix dans le baptême; la coutume de donner un anneau dans les mariages, l'usage de se mettre à genou en recevant la communion, celui de faire la révérence en prononçant le nom de Jésus, etc. Tels étaient les objets de la haine des *puritains*. Ils sont bien propres à nous faire voir à quel point les plus petites cérémonies peuvent échauffer l'esprit des peuples, lorsqu'elles donnent matière aux disputes des théologiens.

Persécuter une secte, c'est la rendre intéressante. Si Marie n'eût point tourmenté les protestants, il n'y eût peut-être jamais eu de *puritains* en Angleterre. Lorsqu'ils y revinrent sous Élisabeth, ils furent regardés comme des confesseurs de la foi;

ils ne tardèrent point à faire des prosélytes; leur nombre augmenta journellement. Enfin, sous les règnes suivants, ils se rendirent formidables au souverain et à la religion établie dans le royaume. Charles I[er], en qualité de chef suprême de l'Église anglicane, ayant voulu établir l'uniformité du culte en Écosse comme en Angleterre, rencontra dans les *puritains* un obstacle invincible à ses desseins. Ces sectaires, aveuglés par leur zèle fougueux, excitèrent dans la Grande-Bretagne des guerres civiles qui l'inondèrent du sang de ses citoyens. Des ambitieux profitèrent de l'égarement dans lequel le fanatisme avait jeté les peuples; ils mirent le comble à ces désordres par le supplice du roi que Cromwell et ses adhérents firent périr sur un échafaud. Tels sont les effets de la persécution et du fanatisme; telles sont les suites de l'importance que les souverains mettent dans les disputes théologiques. Elles entraînent presque toujours des animosités si cruelles, qu'elles menacent de ruine les États les plus puissants. La mort de Charles I[er] fit tomber les Anglais sous la tyrannie de Cromwell. Cet usurpateur prit le titre fastueux de *protecteur* de la nation. Après le rétablissement de Charles II, le pouvoir des *puritains*, qui avaient causé tant de maux à leur patrie, fut entièrement anéanti. Ils sont connus aujourd'hui sous le nom de *presbytériens*; et quoiqu'ils n'admettent ni la hiérarchie épiscopale, ni le surplis, ils sont maintenant sujets paisibles d'un État que leurs prédécesseurs on ébranlé.

PYRRHONIENNE ou SCEPTIQUE (PHILOSOPHIE). Les Grecs étaient fatigués de tant de disputes sur le vrai et le faux, sur le bien et le mal, sur le beau et sur le laid, lorsqu'il s'éleva parmi eux une secte qui fit en peu de temps beaucoup de prosélytes. Ce fut la *pyrrhonienne* ou *sceptique*. Dans les autres écoles, on avait un système reçu, des principes avoués; on prouvait tout; on ne doutait de rien : dans celle-ci, on suivit une méthode de philosopher tout opposée; on prétendit qu'il n'y avait rien de démontré ni de démontrable; que la science réelle n'était qu'un vain nom; que ceux qui se l'arrogeaient n'étaient que des hommes ignorants, vains ou menteurs; que toutes les choses dont un philosophe pouvait disputer restaient, malgré ses efforts, couvertes des ténèbres les plus épaisses; que plus on étudiait, moins on savait; et que nous étions condamnés à flotter éter-

nellement d'incertitudes en incertitudes, d'opinions en opinions, sans jamais trouver un point fixe d'où nous puissions partir, et où nous puissions revenir et nous arrêter. D'où les *sceptiques* concluaient qu'il était ridicule de définir; qu'il ne fallait rien assurer; que le sage suspendrait en tout son jugement; qu'il ne se laisserait point leurrer par la chimère de la vérité; qu'il réglerait sa vie sur la vraisemblance, montrant par sa circonspection que, si la nature des choses ne lui était pas plus claire qu'aux dogmatiques les plus décidés, du moins l'imbécillité de la raison humaine lui était mieux connue.

La *sceptique* était donc un ennemi commun.

Pyrrhon, disciple d'Anaxarque, de la secte éléatique, exerça le premier cette philosophie pusillanime et douteuse, qu'on appelle de son non *pyrrhonisme*, et de sa nature, *scepticisme*. Si l'on examine la méthode des Académiciens, on ne la trouvera pas fort éloignée de celle de Pyrrhon[1].

Pyrrhon naquit à Élée, de parents fort obscurs. Il fut mauvais peintre avant que d'être philosophe. Il eut pour premier maître Brison, fils de Stilpon, disciple de Clinomaque, qui l'instruisit de cette dialectique épineuse, particulière aux éristiques. Il entendit ensuite Anaxarque, disciple de Métrodore de Chio, et s'attacha à ce philosophe. Ils suivirent ensemble Alexandre dans l'Inde, et conférèrent avec les brachmanes et les gymnosophistes. Il ne retint de la doctrine de ses maîtres que les principes qui favorisaient son penchant naturel à ce doute. Il débuta d'une manière qui ne dut guère moins offenser que surprendre : il dit qu'il n'y avait rien d'honnête ni de déshonnête, rien de juste ni d'injuste, rien de beau ni de laid, rien de vrai ni de faux ; et ce furent ses premiers mots. L'éducation, l'usage commun, l'habitude, étaient, selon lui, les seuls fondements des actions et des assertions des hommes. On assure que sa conduite fut conséquente à sa philosophie ; qu'il ne se précautionnait contre rien ; qu'il ne se détournait point; qu'il allait droit à un char, à un précipice, à un bûcher, à une bête féroce; qu'il bravait, dans les occasions les plus périlleuses, le témoignage évident de ses sens; et que souvent il dut son salut à ses amis

1. Voyez, sur tout ceci, l'article ACADÉMICIENS (PHILOSOPHIE DES), *Encyclopédie méthodique, Dictionnaire de la philosophie ancienne et moderne*, tome I[er], pag. 69 et suiv. (N.)

qui l'accompagnaient. Si cela est, il faut regarder Pyrrhon comme une de ces têtes qui naissent étonnées, et pour qui tout est confondu : mais il n'en est rien ; il raisonnait comme un insensé, et se conduisait comme tout le monde. On lui remarqua seulement plus d'indifférence, plus d'indulgence et plus de résignation. N'ayant point d'avis, il n'était pas difficile de le déterminer : nulle notion du bien et du mal ; comment pouvait-on l'offenser? de quoi se serait plaint un homme qui ne distinguait pas la peine et le plaisir ? La suprême tranquillité d'âme qu'il avait acquise étonnait Épicure. Ses concitoyens le créèrent grand-prêtre. Quelle que fût sa philosophie, le bien était donc la règle de sa vie : il n'en faut pas douter. L'acatalepsie de Pyrrhon ne s'étendait pas au rapport des sens : c'était une arme qu'il avait inventée contre l'orgueil des dogmatiques, et qu'il n'employait qu'avec eux. Il avait ses sentiments particuliers dans l'école, et la conduite commune dans la société. Il fleurit dans la cent dixième olympiade ; il mourut âgé de quatre-vingt-dix ans. Les Athéniens lui élevèrent une statue auprès du Portique : il eut aussi un monument dans sa patrie.

Pyrrhon avait appris, sous Démocrite, qu'il n'y avait rien de réel que les atomes, que ce que nous regardons comme des qualités propres des corps n'était que des affections de notre entendement, des opinions, une disposition, un ordre, une perception ; dans l'école éléatique, que le témoignage des sens était trompeur ; sous Stilpon, l'art funeste de disputer pour et contre, presque avec un même avantage ; c'était un homme d'un caractère dur ; il voyait les philosophes répandus en une infinité d'écoles opposées, et les uns sous le Lycée, les autres sous le Portique, criant : « C'est moi qui possède la vérité ; c'est ici qu'on apprend à être sage ; venez, messieurs, donnez-vous la peine d'entrer : mon voisin n'est qu'un charlatan qui vous en imposera. » Et ces circonstances concoururent à le conduire au scepticisme qu'il professa.

Pyrrhon eut beaucoup de sectateurs. Le premier dont on fasse mention est Euriloque : c'était un homme violent, dont la conduite rendit de temps en temps ridicule une secte qui prêchait le doute dans la recherche de la vérité, et l'ataraxie dans l'usage des passions : il avait gardé pour les sophistes la haine de son maître ; cependant ils le harcelèrent tellement en Élide

par leurs questions épineuses, que d'impatience Euriloque jeta par terre son manteau, et se précipita dans l'Alphée, laissant un fleuve entre eux et lui.

Il y eut un Pyrrhon d'Athènes, disciple de Pyrrhon d'Élée, aimant la solitude comme son maître, et fuyant aussi les disputes de l'école et le tumulte du monde.

Timon le Phliasien fut danseur avant que d'être *sceptique*; mais dégoûté de cet art frivole, il alla à Mégare étudier la dialectique sous Stilpon, et de Mégare en Élide, écouter Pyrrhon. Il aima la table; il se faisait un honneur de bien boire : ses débauches le réduisirent à la mendicité ; alors il se mit à courir l'Hellespont et la Propontide, professant la philosophie et prêchant la sobriété. Il se fit de la réputation dans ce voyage; il rétablit ses affaires, et reparut dans Athènes, où il demeura jusqu'à sa mort. Ce fut un homme de grande pénétration; personne ne saisissait plus rapidement et plus sûrement le vice d'un raisonnement, ni le faible d'un système. Maître dans l'art de manier l'ironie, il accablait de ridicule ceux qu'il avait terrassés.

Il se plut à écrire des satires. La calomnie et la médisance n'y étaient pas épargnées : il déchira les plus honnêtes gens, et n'en fut que plus agréable au peuple athénien. Il donna une des plus fortes preuves qu'on puisse exiger de la sincérité de son indifférence philosophique; c'est qu'auteur d'ouvrages, il en soignait si peu les copies, qu'elles étaient pourries, rongées des rats, perdues, et que souvent il était obligé de suppléer les endroits défectueux de mémoire. Il mourut âgé de quatre-vingt-dix ans.

La secte *Pyrrhonienne* dura peu. Elle s'éteignit depuis Timon le Phliasien jusqu'à Énésidème, contemporain de Cicéron. En voici les principaux axiomes.

Le scepticisme est l'art de comparer entre elles les choses qu'on voit et qu'on comprend, et de les mettre en opposition.

On peut opposer, ou les choses qu'on voit à celles qu'on voit, ou les choses qu'on entend à celles qu'on entend, ou les choses qu'on entend à celles qu'on voit.

L'ataraxie est le but du scepticisme.

Son grand axiome, c'est qu'il n'y a point de raison qui ne puisse être contre-balancée par une raison opposée et de même poids.

Le *sceptique* ne décide rien ; ce n'est pas qu'il ne soit affecté comme les autres hommes, et que la sensation n'entraîne son jugement; mais il réserve son doute, pour l'opposer à l'orgueil des dogmatiques, pour qui tout est évident dans les sciences.

Sous ce point de vue, le *sceptique* ne forme point une secte; toute secte supposant un système de plusieurs dogmes liés entre eux, et énonçant des choses conformes aux objets des sens.

C'est un sectaire, en ce qu'il y a des apparences d'après lesquelles il se croit obligé de régler sa conduite.

Il ne nie point les apparences; mais bien tout ce qu'on affirme de l'objet apparent.

Il y a trois motifs qui le déterminent à acquiescer aux apparences : l'instruction naturelle, l'effort des passions, les lois, les usages et la tradition des arts.

Celui qui prononcera qu'il y a quelque chose de bon ou de mauvais en soi sera troublé toute sa vie, tantôt par l'absence du bon, tantôt par la présence du mauvais ; il cherchera à éloïgner une chose et à en rapprocher une autre ; et il sera tout à ce travail.

Le *sceptique* peut se promettre l'ataraxie, en saisissant l'opposition des choses qu'on aperçoit par le sens et de celles qu'on connaît par la raison, ou par la suspension du jugement lorsque l'opposition dont il s'agit ne peut être saisie.

Il y a dix lieux communs qui conduisent à la suspension du jugement.

Le premier, c'est que les images varient selon la différence des animaux.

Le second, c'est que les images varient selon la différence des hommes : elles ne sont pas les mêmes d'un homme à un autre.

Le troisième se tire de la différence des sens ; ce qui est agréable à l'odorat est souvent désagréable au goût.

Le quatrième, des circonstances ; comme les habitudes, les dispositions, les conditions, le sommeil, la veille, l'âge, le mouvement, le repos, l'amour, la haine, la faim, la satiété, la confiance, la crainte, la joie, le chagrin. Toutes ces choses influent d'un homme à un autre dans le même moment ; et d'un homme à lui-même en différents moments, où il est d'expérience que les images varient.

Le cinquième, des positions, des temps, des lieux et des intervalles.

Le sixième, de la combinaison ; car aucun objet ne tombe solitaire sous nos sens ; peut-être pouvons-nous prononcer sur cette combinaison, mais non sur les objets combinés.

Le septième, des quantités et des constitutions des sujets.

Le huitième, des rapports.

Le neuvième, de la fréquence et de la rareté des sensations.

Le dixième, des constitutions, des coutumes, des lois, des superstitions, des préjugés, des dogmes qui présentent une foule d'oppositions qui doivent suspendre le jugement de tout homme circonspect, sur le fond.

A ces lieux communs des anciens *sceptiques*, ceux qui vinrent après en ajoutèrent cinq autres : la diversité des opinions du philosophe et du peuple ; du philosophe au philosophe ; du philosophe à l'homme du peuple ; et de l'homme du peuple à l'homme du peuple ; le circuit des raisons à l'infini ; la condition de celui qui voit ou comprend relativement à l'objet vu ou compris ; les suppositions qu'on prend pour des principes démontrés ; la pétition de principe dans laquelle on prouve une chose par une autre, et celle-ci par la première.

Les étiologies des dogmatiques peuvent se réfuter de huit manières ; en montrant, 1° que l'espèce de la cause assignée n'est pas de choses évidentes, ni une suite avouée de choses évidentes ; 2° qu'entre différents partis qu'on pourrait prendre si l'on connaissait toutes les raisons de se déterminer, on suit celui qu'il plaît aux dogmatiques qui cèlent ou qui ignorent les raisons qui rendraient perplexe ; 3° que tout ce qui est, est soumis à un ordre, et que leurs raisons n'en montrent point ; 4° qu'ils admettent les apparences comme elles se font ; et qu'ils imaginent avoir conçu la manière dont se font les non-apparents, tandis que les apparents et les non-apparents ont peut-être une même manière d'être, peut-être une manière particulière et diverse ; 5° que presque tous rendent raison d'après des éléments supposés, et non d'après des lois générales, communes et avouées ; 6° qu'ils choisissent les phénomènes qui s'expliquent facilement d'après leurs suppositions ; mais qu'ils ferment les yeux sur ceux qui les contredisent et les renver-

sent; 7° que les raisons qu'ils rendent répugnent quelquefois, non-seulement aux apparences, mais à leurs propres hypothèses; 8° qu'ils concluent des apparences à ce qui est en question, quoiqu'il n'y ait pas plus de clarté d'un côté que de l'autre.

Il est impossible d'apporter une raison qui convienne généralement à toutes les sectes de philosophes, aux sens, à la chose, aux apparences.

Le *sceptique* ne définit point son assentiment; il s'abstient même d'expressions qui caractérisent une négation ou une affirmation formelle. Ainsi il a perpétuellement à la bouche : « Je ne définis rien, pas plus ceci que cela ; peut-être oui, peut-être non; je ne sais si cela est permis ou non permis, possible ou impossible; qu'est-ce qu'on connaît? être et voir est peut-être une même chose. »

Dans une question proposée par le dogmatique, le pour et le contre lui conviennent également.

Quand il dit qu'on ne comprend rien, cela signifie que de toutes les questions agitées entre les dogmatiques, il n'en a trouvé aucune, parmi celles qu'il a examinées, qui soit compréhensible.

Il ne faut confondre le scepticisme ni avec l'Héraclitisme, ni avec le Démocritisme, ni avec le système de Protagoras, ni avec la philosophie de l'Académie, ni avec l'empirisme.

Il n'y a aucun caractère théorétique du vrai et du faux; il y en a un pratique. Le caractère théorétique qu'on apporte du vrai et du faux doit avoir le sien; je raisonne de même de celui-ci, et ainsi à l'infini.

Le caractère théorétique du vrai ou du faux, dans celui qui juge, ou dans l'homme, ne se peut ni entendre, ni démontrer.

Quel est, entre tant d'avis opposés, celui auquel il faut se conformer?

Le caractère du vrai et du faux, considéré relativement au sens et à l'entendement, n'est pas moins obscur. L'homme ne juge pas par le sens seul, par l'entendement seul, ni par l'un et l'autre conjointement.

Le caractère du vrai ou du faux, relativement à l'imagination, est trompeur; car qu'est-ce que l'image? Une impression faite dans l'entendement par l'objet aperçu. Comment arrive-t-il

que ces impressions tombent successivement les unes sur les autres, et ne se brouillent point? Quand, d'ailleurs, cette merveille s'expliquerait, l'imagination prise comme une faculté de l'entendement ne se concevrait pas plus que l'entendement, qui ne se conçoit point.

Quand nous conviendrions qu'il y a quelque caractère de la vérité, à quoi servirait-il? Les dogmatiques nous disant que la vérité abstraite ne subsiste pas, elle n'est rien.

Une chose obscure n'a point de caractère qui démontre que cette chose soit plutôt cela qu'autre.

Mais la liaison dans le raisonnement ne se connaît pas plus que l'objet; il faut toujours en venir à prouver une liaison par une autre, ou celle-ci par celle-là, ou procéder à l'infini, ou s'arrêter à quelque chose de non démontré.

D'où il s'ensuit qu'on ne sait pas même encore ce que c'est qu'une démonstration; car toutes les parties du raisonnement ne coexistent pas ensemble, ni la démonstration qui en résulte, ni la force conclusive, ni séparément.

Le syllogisme simple est vicieux; on l'appuie sur une base ruineuse, ou des propositions universelles, dont la vérité est admise sur une induction faite des singuliers, ou des propositions singulières, dont la vérité est admise sur une concession précédente de la vérité des universelles.

L'induction est possible; car elle suppose l'exhaustion de tous les singuliers : or, les singuliers sont infinis en nombre.

Les définitions sont inutiles; car celui qui définit ne comprend pas la chose par la définition qu'il en donne, mais il applique la définition à une chose qu'il a comprise; et puis, si nous voulons tout définir, nous retomberons dans l'impossibilité de l'infini; et si nous accordons qu'il y a quelque chose qu'on peut comprendre sans définition, il s'ensuivra qu'alors les définitions sont inutiles, et que, par conséquent, il n'y en a point de nécessaire.

Autre raison pour laquelle les définitions sont inutiles; c'est qu'il faut commencer par établir la vérité des définitions, ce qui engage dans des discussions interminables.

Le genre ou l'espèce sont, ou des notions de l'entendement, ou des substances. Si c'est le premier, il y a la même incertitude que s'il s'agissait de l'entendement; si c'est le second, les

espèces ne peuvent être comprises dans les genres, et il n'y a plus ni espèces, ni genres.

Des différents sophismes qu'on peut faire, la dialectique ne résout que ceux dont la solution est inutile ; ce n'est point le dialecticien, c'est l'homme versé dans l'art ou la science qui les résout.

Il en faut dire autant des amphibologies. Les distinctions du dialecticien sont utiles dans le cours de la vie : c'est l'homme instruit de l'art ou de la science qui apercevra l'amphibologie qui tromperait.

Si le *sceptique* ne voit que de l'incertitude dans la philosophie naturelle, croit-on que la philosophie morale lui soit moins suspecte ?

Il se conforme à la vie commune; et il dit avec le peuple : Il y a des dieux, il faut les adorer, leur providence s'étend sur tout; mais il dispute de ces choses contre le dogmatique, dont il ne peut supporter le ton décisif.

Entre les dogmatiques, les uns disent que Dieu est corporel; d'autres, qu'il est incorporel; les uns, qu'il a la forme; les autres, qu'il n'en a point; les uns qu'il est dans le lieu, les autres qu'il n'y est pas; les uns qu'il est dans le monde, les autres qu'il est hors du monde : mais que peut-on prononcer sur un être dont la substance, la nature, la forme et le lieu sont inconnus? *Voyez* SPINOSISTES.

Les preuves que les dogmatiques apportent de son existence sont mauvaises; ou l'on procède par l'évident ou par l'obscur; par l'évident, c'est une absurdité; car si l'on conçoit ce que l'on se propose de démontrer, la démonstration ne signifie rien; par l'obscur, c'est une impossibilité.

On ne peut ni démontrer l'existence de Dieu, ni la reconnaître par la Providence; car s'il se mêlait des choses d'ici-bas, il n'y aurait ni mal physique, ni mal moral.

Si Dieu ne se montre point par sa Providence; si l'on ne remarque point des vestiges de son existence dans quelques effets; si on ne le conçoit ni en lui, ni par quoi que ce soit hors de lui, d'où sait-on qu'il est?

Il faut ou nier qu'il existe, ou le rendre auteur du mal qu'il n'a point empêché, s'il l'a pu; ou le rendre impuissant, s'il s'est fait sans qu'il pût l'empêcher. Le dogmatique est serré entre l'impuissance d'un côté ou la mauvaise volonté de l'autre.

Il est vraisemblable qu'il y a cause; car sans cause, comment y aurait-il accroissement, décroissement, génération, corruption, mouvement, repos, effets? Mais, d'un autre côté, on peut soutenir avec le même avantage et la même vraisemblance qu'il n'y a point de cause; car la cause ne se connaît que par l'effet; l'effet ne se conçoit que par la cause : comment sortir de ce cercle?

D'ailleurs, puisqu'il s'agit de l'existence de la cause, dès le premier pas on sera forcé de remonter à la cause de cette cause, et à la cause de celle-ci; et ainsi de suite à l'infini : or, ce progrès de causes à l'infini est impossible.

Les principes matériels ne se comprennent pas davantage; les dogmatiques en parlent d'une infinité de manières diverses; il n'y a aucun caractère de vérité qui décide plutôt en faveur d'une opinion que d'une autre.

Le corps est incompréhensible par lui-même. Il n'est rien sans la longueur, la largeur, la profondeur et l'impénétrabilité; et ces qualités ne sont rien sans le corps.

Voilà pour les corps simples; l'incertitude est bien autre pour les composés. On ne sait ce que c'est que le contact, la combinaison, l'affinité, la sympathie, le mélange; et la diversité des opinions est infiniment plus grande encore. Ceux qui assurent qu'il y a mouvement ont pour eux la raison. Comme homme qui juge d'après les apparences, le *sceptique* l'admet; comme philosophe qui demande la démonstration de tout ce qu'il admet, il le rejette. Le raisonnement qui suit, entre autres, suspend surtout son jugement dans la question du mouvement. S'il y a quelque chose de mû, il l'est ou de lui-même ou par un autre. S'il est mû par un autre, celui-ci le sera, ou de lui-même ou par un autre; et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on soit arrivé à un être mû de lui-même; ce qui ne se conçoit pas.

L'accroissement, la diminution, la soustraction, la translation, offrent les mêmes difficultés que le mouvement.

Le tout ne se comprend point; car, qu'est-ce que le tout, sinon l'agrégation de toutes les parties? Toutes les parties ôtées, le tout se réduit à rien.

Mais les parties, ou elles sont parties du tout, ou parties les unes des autres, ou parties d'elles-mêmes. Parties du tout,

cela ne se peut; car le tout et ses parties c'est une même chose : parties les unes des autres ou d'elles-mêmes, cela ne se peut.

Mais s'il n'y a notion certaine ni du tout, ni de ses parties il n'y aura notion certaine ni d'addition, ni de soustraction, ni d'accroissement, ni de diminution, ni de corruption, ni de génération, ni d'aucun autre effet naturel.

Si la substance est fluxile, comme le prétendent les dogmatiques, et que sans cesse il s'en échappe quelque chose, et que sans cesse quelque chose s'y joigne, il n'y a point de corps en repos, aucun état permanent dans la substance.

Si le lieu est l'espace que le corps occupe, ou il a les dimensions mêmes du corps, ou il ne les a pas; s'il les a, c'est la même chose que le corps; s'il ne les a pas, le lieu et le corps sont inégaux.

Les dogmatiques ne savent ce que c'est que le lieu, l'espace et le vide, surtout s'ils distinguent le lieu du vide; l'espace ayant des dimensions, il s'ensuit ou que des corps se pénètrent, ou que le corps est son propre espace.

A juger du temps par les apparences, c'est quelque chose; par ce qu'en disent les dogmatiques, on ne sait plus ce que c'est.

La notion du temps est liée à celle du mouvement et du repos. Si de ces trois idées il y en a une d'incertaine, les autres le deviennent.

Le temps peut-il être triple? Le passé et le futur ne sont pas : l'un n'est plus, l'autre n'est pas encore. Le présent s'échappe, et sa vitesse le dérobe à notre conception.

Le *sceptique* compte dans la société; il sait ce que c'est que nombre, quand il n'en dispute pas avec les dogmatiques; mais il ne les a pas plus tôt entendus sur ce sujet, que toutes ses notions se confondent.

Lorsque les dogmatiques rapportent le bien à ce qui excite notre désir, à ce qui nous est utile, à ce qui fait notre bonheur, ils spécifient bien les effets du bien, mais ils ne désignent point ce que c'est.

Chacun a son bien particulier. Il n'y a aucun bien qui soit bien, et qui le soit de la même manière pour deux individus : la notion du bien est donc aussi vague qu'aucune autre.

Le désir du bien n'est pas le bien, sans quoi nous aurions

le bien que nous désirons ; ce n'est pas la chose désirée, car la chose désirée n'est en elle-même ni le bien ni le mal ; le bien n'est donc ni en nous ni hors de nous : ce n'est donc rien.

Quand le *sceptique* établit entre les choses les distinctions de bien et de mal, de juste et d'injuste, il se conforme à l'usage, au lieu que le dogmatique croit se conformer à l'évidence et à la raison.

Le *sceptique* est sans passion, relativement à certaines choses ; et très-modéré dans sa passion, relativement à d'autres, Tout est affaire de convention pour lui ; il sait que ce qui est bien dans un moment et pour lui, dans le même moment est mal pour un autre, et dans le moment suivant sera mal pour lui ; que ce qui est estimé honnête ou déshonnête dans Athènes ou dans Rome prend ailleurs le nom d'indifférent. Quoi qu'il voie, quoi qu'il entende, quoi qu'on fasse, il reste immobile ; tout lui paraît également bien ou mal, ou rien en soi.

Mais si le bien et le mal ne sont rien en soi, il n'y a plus de règle ni des mœurs ni de la vie.

La vertu est une habitude ; or on ne sait ce que c'est qu'une habitude ni en soi ni dans ses effets.

Les mots d'*arts* et de *sciences* sont pour le *sceptique* vides de sens. Au reste, il ne soutient ces paradoxes que pour se détacher des choses, écarter les troubles de son âme, réduire ce qui l'environne à sa juste valeur, ne rien craindre, ne rien désirer, ne rien admirer, ne rien louer, ne rien blâmer, être heureux, et faire sentir au dogmatique sa misère et sa témérité.

D'où l'on voit que le doute avait conduit le *sceptique* à la même conclusion que le stoïcien tenait de la nécessité.

Que ces philosophes avaient rendu à la philosophie un service très-important en découvrant les sources réelles de nos erreurs, et en marquant les limites de notre entendement.

Qu'au sortir de leur école, on devait prononcer avec beaucoup de circonspection sur toutes les choses qu'on croyait entendre le mieux.

Que leur doctrine indiquait les objets sur lesquels nous étions dans les ténèbres, et que nous ne connaîtrions jamais.

Qu'elle tendait à rendre les hommes indulgents les uns envers les autres, et à tempérer en tout l'impétuosité des passions.

Et que la conclusion qu'on en tirait, c'est qu'il y a dans l'usage de la raison une sorte de sobriété dont on ne s'écarte point impunément[1].

Il n'était pas possible qu'une secte qui ébranlait tout principe, qui disait que le vice et la vertu étaient des mots sans idées, et qu'il n'y avait rien en soi de vrai et de faux, de bon et de mauvais, de bien et de mal, de juste et d'injuste, d'honnête et de déshonnête, fît de grands progrès chez aucun peuple de la terre. Le *sceptique* avait beau protester qu'il avait une manière de juger dans l'école, et une autre dans la société, il est sûr que sa doctrine tendait à avilir tout ce qu'il y a de plus sacré parmi les hommes. Nos opinions ont une influence trop immédiate sur nos actions pour qu'on pût traiter le *scepticisme* avec indifférence. Cette philosophie cessa promptement dans Athènes; elle fit peu de progrès dans Rome, surtout sous les empereurs. Auguste favorisa les stoïciens et les péripatéticiens; ses courtisans étaient tous épicuriens; le superstitieux Tibère inclina pour le pythagorisme et la divination; Caïus, Claude et Néron ne firent aucun cas de la philosophie et des philosophes; les pythagoriciens et les stoïciens furent en honneur à la cour de Vespasien et de Tite; Trajan et Adrien les aimèrent tous indistinctement. Les Antonins professèrent eux-mêmes la philosophie dogmatique et stoïcienne. Julie concilia la faveur de Sévère aux platoniciens: il parut cependant de temps en temps quelques *sceptiques*.

On donne ce nom à Claude Ptolomée. Il est sûr qu'il fit assez peu de cas de la raison et des lumières de l'entendement. Corneille Celse avait une érudition trop variée et trop superficielle pour être dogmatique. Nous ne dirons rien de Sextus Empiricus; Qui est-ce qui ne connaît pas ses *Hypotiposes?* Sextus Empiricus était Africain. Il écrivit au commencement du troisième siècle. Il eut pour disciple Saturninus; et pour sectateur, Théodose Tripolite. Le *sceptique* Uranius parut sous le règne de Justinien.

Le scepticisme s'assoupit depuis ce temps jusqn'en 1562 que naquit le Portugais François Sanchez. Il publia un ouvrage intitulé : *De multum nobili et prima universali scientia quod*

1. Voyez, sur tout ceci, l'article ACADÉMICIENS (PHILOSOPHIE DES) dans l'*Encyclopédie méthodique*. (N.)

nihil scitur. Ce fut une manière adroite d'attaquer l'Aristotélisme, sans se compromettre. Sanchez en voulait aux erreurs qui régnaient de son temps. Jérôme Hirnhaym en voulait à toute connaissance humaine, comme il paraît par le titre de son ouvrage publié depuis longtemps : *De typho generis humani, sive de scientiarum humanarum inani ac ventoso humore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, presumptione, incommodis et periculis, tractatus brevis, in quo etiam vera sapientia a falsa discernitur, et simplicitas mundo contempta extollitur; idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus.* Hirnhaym était chanoine de l'ordre des Prémontrés, et abbé de Strahow en Bohême. Ce pieux *sceptique* poussa le doute aussi loin qu'il peut aller. Il n'y a pour lui aucun axiome de philosophie qui soit infaillible. Il oppose la philosophie à la théologie, la révélation à la raison, la création à l'axiome *nihilo ex nihil fit;* l'Eucharistie à l'axiome, il est impossible qu'un même corps soit en plusieurs lieux à la fois; la Trinité à l'axiome que un et un font deux, et deux et un font trois. Selon lui, les apôtres qui ont vécu avec Jésus-Christ, qui l'ont vu, qui l'ont entendu, qui l'ont touché, avec qui ils ont mangé, ne sont sûrs de ces faits que par la foi, et non par le témoignage de leurs sens qui a pu les tromper. Il rapporte tout à l'infaillibilité de l'Église; le bon homme ne s'aperçoit pas que cette proposition : l'Église est infaillible, ne peut jamais acquérir l'évidence qu'il refuse à celle-ci, il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps; le tout est plus grand que sa partie, et autres qu'il combat de bonne foi.

Le Pyrrhonien François La Motte-le-Vayer naquit à Paris, en 1588; c'est le Plutarque français. Il avait beaucoup lu et beaucoup réfléchi. Il est *sceptique* dans ses *Dialogues d'Orazius Tubero*, cynique dans son *Hexameron rustique*, libre dans ses écrits et sévère dans ses mœurs; c'est un des exemples à objecter à ceux qui se hâtent de juger des actions des hommes par leurs discours.

Pierre-Daniel Huet marcha sur les traces de La Motte-le-Vayer, et se montra parmi nous un des hardis contempteurs de la raison.

Huet naquit à Caen en 1630. Ce fut un des hommes les plus savants que nous ayons eus; les lettres, la philosophie, les

mathématiques, l'astronomie, la poésie, les langues hébraïque, grecque et latine, l'érudition, toutes les connaissances lui furent presque également familières. Il eut les liaisons les plus étroites avec la plupart des grands hommes de son siècle, Petau, Labbe, Cossart, Bochard, Vavassor et Rapin. Il inclina de bonne heure au scepticisme, prenant la force de son esprit, qu'il trouvait souvent au-dessous des difficultés des questions, pour la mesure de l'étendue de l'esprit humain; ce en quoi il y avait bien peu d'hommes à qui il faisait injustice; il en concluait au dedans de lui-même que nous ne sommes pas destinés à connaître la vérité. De jour en jour ce préjugé secret se fortifiait en lui, et il ne connut peut-être qu'il était *sceptique* qu'au moment où il écrivit son ouvrage de la faiblesse de l'entendement humain. On arrive au Pyrrhonisme par deux voies tout à fait opposées : ou parce qu'on ne sait pas assez, ou parce qu'on sait trop. Huet suivit la dernière, et ce n'est pas la plus commune.

Mais parmi les sectateurs du Pyrrhonisme nous avons oublié Michel de Montaigne, l'auteur de ces *Essais* qui seront lus tant qu'il y aura des hommes qui aimeront la vérité, la force, la simplicité. L'ouvrage de Montaigne est la pierre de touche d'un bon esprit. Prononcez de celui à qui cette lecture déplaît, qu'il a quelque vice de cœur ou d'entendement; il n'y a presque aucune question que cet auteur n'ait agitée pour et contre, et toujours avec le même air de persuasion. Les contradictions de son ouvrage sont l'image fidèle des contradictions de l'entendement humain. Il suit sans art l'enchaînement de ses idées; il lui importe fort peu d'où il parte, comment il aille, ni où il aboutisse. La chose qu'il dit, c'est celle qui l'affecte dans le moment. Il n'est ni plus lié, ni plus décousu en écrivant qu'en pensant ou en rêvant; or il est impossible que l'homme qui pense ou qui rêve soit tout à fait décousu. Il faudrait qu'un effet pût cesser sans cause, et qu'un autre effet pût commencer subitement et de lui-même. Il y a une liaison nécessaire entre les deux pensées les plus disparates; cette liaison est, ou dans la sensation, ou dans les mots, ou dans la mémoire, ou au dedans, ou au dehors de l'homme. C'est une règle à laquelle les fous même sont assujettis dans leur plus grand désordre de raison. Si nous avions l'histoire complète de tout ce qui se passe en eux, nous verrions que tout y tient, ainsi que dans l'homme le

plus sage et le plus sensé. Quoique rien ne soit si varié que la suite des objets qui se présentent à notre philosophe, et qu'ils semblent amenés par le hasard, cependant ils se touchent tous d'une ou d'autre manière; et quoiqu'il y ait bien loin de la matière des coches publics à la harangue que les Mexicains firent aux Européens, quand ils mirent le pied pour la première fois dans le Nouveau-Monde, cependant on arrive de Bordeaux à Cusco sans interruption; mais, à la vérité, par de bien longs détours. Chemin faisant, il se montre sous toutes sortes de faces; tantôt bon, tantôt dépravé, tantôt compatissant, tantôt vain, tantôt incrédule, tantôt superstitieux. Après avoir écrit avec force contre la vérité des miracles, il fera l'apologie des augures; mais, quelque chose qu'il dise, il intéresse et il instruit. Mais le scepticisme n'eut, ni chez les Anciens, ni chez les modernes, aucun athlète plus redoutable que Bayle.

Bayle naquit dans l'année 1647. La nature lui donna l'imagination, la force, la subtilité, la mémoire; et l'éducation, tout ce qui peut contribuer à faire ressortir les qualités naturelles. Il apprit les langues grecque et latine; il se livra de bonne heure et presque sans relâche à toutes sortes de lectures et d'études. Plutarque et Montaigne furent ses auteurs favoris. Ce fut là qu'il prit ce germe de Pyrrhonisme qui se développa dans la suite en lui d'une manière si surprenante. Il s'occupa de la dialectique avant vingt ans. Il était bien jeune encore, lorsqu'il fit connaissance avec un ecclésiastique qui, profitant des incertitudes dans lesquelles il flottait, lui prêcha la nécessité de s'en rapporter à quelque autorité qui nous décidât, et le détermina à abjurer publiquement la religion qu'il avait reçue de ses parents. A peine eut-il fait ce pas, que l'esprit de prosélytisme s'empara de lui. Bayle, qui s'est tant déchaîné contre les convertisseurs, le devint un moment; et il ne tint pas à lui qu'il n'inspirât à ses frères, à ses parents et à ses amis, les sentiments qu'il avait adoptés. Mais son frère, qui n'était pas un homme sans mérite, et qui exerçait les fonctions de ministre parmi les réformés, le ramena au culte de sa famille. Le catholicisme n'eut point à s'affliger, ni le protestantisme à se glorifier de ce retour. Bayle ne tarda pas à connaître la fausseté de tous les systèmes religieux, et à les attaquer tous, sous prétexte de défendre celui qu'il avait embrassé. Le séjour de la

France l'eût exposé aux persécutions; il se retira à Genève. Ce fut là que, passant d'une première abjuration à une seconde, il quitta l'Aristotélisme pour le Cartésianisme; mais avec aussi peu d'attachement à l'une de ces doctrines qu'à l'autre; car on le vit dans la suite opposer les sentiments des philosophes les uns aux autres, et s'en jouer également. Nous ne pouvons nous empêcher de regretter ici le temps qu'il perdit à deux éducations dont il se chargea successivement. Celui qu'il passa à professer la philosophie à Sedan ne fut guère mieux employé. Ce fut dans ces circonstantes que Poiret publia son ouvrage sur Dieu, sur l'âme et sur le mal. Bayle proposa ses difficultés à l'auteur; celui-ci répondit; et cette controverse empoisonna la vie de l'un et de l'autre. Bayle traduisit Poiret comme un fou, et Poiret Bayle comme un athée; mais on est fou, et non athée impunément. Poiret aimait la Bourignon; Bayle disait que la Bourignon était une mauvaise cervelle de femme troublée; et Poiret, que Bayle était un fauteur secret du Spinosisme. Poiret soupçonnait Bayle d'avoir excité la sévérité des magistrats contre la Bourignon; et il se vengeait par une accusation qui compromettait à leurs yeux son adversaire, d'une manière beaucoup plus dangereuse. La Bourignon eût peut-être été renfermée, mais Bayle eût été brûlé. Le principe de Descartes qui constitue l'essence du corps dans l'étendue l'engagea dans une autre dispute. En 1680, parut cette comète fameuse par sa grandeur, et plus peut-être encore par les pensées de Bayle, ouvrage où, à l'occasion de ce phénomène et des terreurs populaires dont il était accompagné, notre philosophe agite les questions les plus importantes sur les miracles, sur la nature de Dieu, sur la superstition. Il s'occupa ensuite à l'examen de l'*Histoire du Calvinisme*, que Maimbourg avait publiée. Maimbourg même louait son ouvrage. Le grand Condé ne dédaigna pas de le lire; tout le monde le dévorait; et le gouvernement le faisait brûler. Il commença en 1684 sa *République des lettres*. Engagé par ce genre de travail à lire toutes sortes d'ouvrages; à approfondir les matières les plus disparates; à discuter des questions de mathématiques, de philosophie, de physique, de théologie, de jurisprudence, d'histoire; quel champ pour un Pyrrhonien! Le théosophe Malebranche parut alors sur la scène. Entre un grand nombre d'opinions qui

lui étaient particulières, il avait avancé que toute volupté était bonne. Arnauld crut voir dans cette maxime le renversement de la morale, et l'attaqua. Bayle intervint dans cette querelle, expliqua les termes, et disculpa Malebranche de l'accusation d'Arnauld. Il lui était déjà échappé dans quelques autres écrits des principes favorables à la tolérance; il s'expliqua nettement sur ce sujet important dans son commentaire philosophique. Cet ouvrage parut par parties. Il plut d'abord également à tous les partis; il mécontenta ensuite les catholiques, et continua de plaire aux réformés; puis, il mécontenta également les uns et les autres, et ne conserva d'approbateurs constants que les philosophes. Cet ouvrage est un chef-d'œuvre d'éloquence. Nous ne pouvons cependant dissimuler qu'il avait été précédé d'une brochure intitulée : *Junii Bruti Poloni vindiciæ pro libertate religionis*, qui contient en abrégé tout [1] ce que Bayle a dit.

1. Ce jugement de Diderot a besoin d'être rectifié. Les arguments qui prouvent l'utilité, la justice et la nécessité de la tolérance civile et ecclésiastique sont si évidents, si simples; ils se présentent si facilement à l'esprit de ceux qui ont reçu de la nature un sens droit, qu'il est presque impossible de traiter cette question de la liberté de conscience et de la tolérance universelle, sans se rencontrer assez souvent, dans le choix des preuves, avec ceux qui ont écrit antérieurement sur cette matière. Ces preuves peuvent recevoir sans doute, de la variété infinie des esprits, des formes très-diverses; mais étant toutes puisées dans un fonds de raison commun à tous les hommes, elles doivent nécessairement avoir entre elles des points de conformité plus ou moins sensibles. Ainsi donc, de ce qu'on retrouve çà et là, dans le *Commentaire philosophique*, sur *contrains-les d'entrer*, quelques idées analogues à celles du *Vindiciæ pro religionis libertate*, il ne faut pas conclure, comme Diderot, que ce petit Traité *contient en abrégé tout ce que Bayle a dit*, et qu'ici *sa gloire se réduit à en avoir fait un commentaire excellent*. Il paraît, au contraire, que ce grand homme ne l'avait pas lu, lorsqu'il composa son *Commentaire philosophique* sur *compelle intrare ;* et, ce qui rend cette conjecture très-vraisemblable, c'est que ce critique si exact, et qui ne se permet jamais d'employer, je ne dis pas une phrase, une pensée, mais même une seule expression d'un auteur ancien ou moderne, sans le nommer, ne cite en aucun endroit le *Traité de Crellius;* ce qu'il n'aurait certainement pas oublié de faire, s'il en avait eu connaissance, car sa manière constante de procéder dans l'examen d'un fait, d'une opinion ou d'un système philosophique, est d'employer successivement les armes de la dialectique et l'autorité, et de confirmer ensuite, par celle-ci, les résultats où il est d'abord arrivé par la voie du raisonnement. D'ailleurs, Bayle était trop riche de son propre fonds pour se résoudre à vivre quelques instants d'emprunt, et sur le bien d'un autre. Si Diderot avait lu de suite le *Commentaire philosophique*, et les *Vindiciæ pro religionis libertate*, ce qui était le seul moyen de juger sainement de ces deux ouvrages, et surtout de mesurer avec quelque précision l'intervalle immense qui les sépare, il aurait reconnu que le philosophe, en partant quelquefois des mêmes principes que le théologien, a sur lui l'avantage de les élever à la plus grande universalité, et d'en déduire les conséquences les

Si Bayle n'est pas l'auteur de ce discours anonyme, sa gloire se réduit à en avoir fait un commentaire excellent.

Il y avait longtemps que le ministre Jurieu était jaloux de la réputation de Bayle. Il croyait avoir des raisons particulières de s'en plaindre. Il regardait ses principes sur la tolérance comme propres à inspirer l'indifférence en fait de religion. Il était dévoré d'une haine secrète, lorsque l'*Avis important aux réfugiés sur leur retour prochain en France*, ouvrage écrit avec finesse, où l'on excusait les vexations que la cour de France avait ordonnées contre les protestants, et où la conduite de ces transfuges n'était pas montrée sous un coup d'œil bien favorable, excita dans toutes les Églises réformées le plus grand scandale. On chercha à en découvrir l'auteur. On l'attribue aujourd'hui à Pélisson. Jurieu persuada à tout le monde qu'il était de Bayle; et cette imputation pensa le perdre. Bayle avait formé depuis longtemps le plan de son *Dictionnaire historique et critique*. Les disputes, dans lesquelles il avait misérablement vécu, commençant à s'apaiser, il s'en occupa nuit et jour, et il en publia le premier volume en 1697[1]. On connaissait son

plus fortes et les plus importantes. Le *Traité de tolérance* de Crellius mérite sans doute qu'on en parle avec éloge; et lorsqu'on fait réflexion qu'il le publia en 1637, c'est-à-dire il y a cent quatre-vingt-quatre ans, on est encore plus disposé à rendre justice à cet auteur; car c'est quelque chose que d'avoir, à cette époque, pensé et écrit avec force, avec justesse et clarté sur une question que les préjugés religieux ont fort compliquée, et qui, par cela même, ouvre un champ très-vaste aux ergoteries des sophistes. Mais, en avouant que Crellius avait déjà vu assez loin dans cette matière, et que son ouvrage, très-propre à rendre odieux les intolérants et les persécuteurs, les montre encore comme des esprits faux, ne dissimulons pas que celui de Bayle lui est préférable sous tous les rapports : on peut même le citer comme un modèle de discussion et d'analyse. Le style négligé, et quelquefois même un peu familier dont il est écrit, ne nuit point à l'impression qu'on reçoit de cette lecture, parce que ce style, toujours facile et naturel, a encore de la force et de la précision. On se trouve entraîné, persuadé, convaincu par une supériorité de raison qu'il est impossible de ne pas sentir; en un mot, tout y décèle un philosophe profond, un auteur original qui s'est ouvert lui-même les différentes routes qu'il parcourt, et non pas, comme Diderot l'avance ici très-légèrement, un simple commentateur des idées des autres.

Au reste, j'invite ceux qui attachent quelque prix à la vérité, et qui aiment à se faire des notions exactes des personnes et des choses, à lire avec quelque attention le Traité de Crellius dont il est ici question. Comme il est très-rare, j'en ai donné en 1769 une traduction plus fidèle, et surtout moins barbare que celle qui parut en 1687. En rapprochant ce Traité de celui de Bayle, le lecteur aura sous les yeux les deux objets de comparaison, et il pourra juger. (N.)

1. Diderot se trompe encore ici : le *Dictionnaire de Bayle* ne fut point publié

esprit, ses talents, sa dialectique; on connut alors l'immensité de son érudition, et son penchant décidé au Pyrrhonisme. En effet, quelles sont les questions de politique, de littérature, de critique, de philosophie ancienne et moderne, de théologie, d'histoire, de logique et de morale, qui n'y soient examinées pour et contre? C'est là qu'on le voit semblable au Jupiter d'Homère qui assemble les nuages; au milieu de ces nuages, on erre étonné et désespéré. Tout ce que Sextus Empiricus et Huet disent contre la raison, l'un dans ses *Hypotiposes*, l'autre dans son *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, ne vaut pas un article choisi du Dictionnaire de Bayle. On y apprend bien mieux à ignorer ce que l'on croit savoir. Les ouvrages dont nous venons de rendre compte ne sont pas les seuls que cet homme surprenant ait écrits; et cependant il n'a vécu que cinquante-neuf ans : il mourut en janvier 1706.

Bayle eut peu d'égaux dans l'art de raisonner, peut-être point de supérieur. Personne ne sut saisir plus subtilement le faible d'un système; personne n'en sut faire valoir plus fortement les avantages; redoutable, quand il prouve; plus redoutable encore, quand il objecte : doué d'une imagination gaie et féconde, en même temps qu'il prouve, il amuse, il peint, il séduit. Quoiqu'il entasse doute sur doute, il marche toujours avec ordre : c'est un polype vivant, qui se divise en autant de polypes qui vivent tous; il les engendre les uns des autres. Quelle que soit la thèse qu'il ait à prouver, tout vient à son secours, l'histoire, l'érudition, la philosophie. S'il a la vérité pour lui, on ne lui résiste pas; s'il parle en faveur du mensonge, il prend sous sa plume toutes les couleurs de la vérité : impartial ou non, il le paraît toujours; on ne voit jamais l'auteur, mais la chose.

Quoi qu'on dise de l'homme de lettres, on n'a rien à reprocher à l'homme. Il eut l'esprit droit et le cœur honnête; il fut officieux, sobre, laborieux, sans ambition, sans orgueil, ami du vrai, juste même envers ses ennemis, tolérant, peu dévot, peu crédule, on ne peut moins dogmatique, gai, plaisant, conséquemment peu scrupuleux dans ses récits, menteur comme tous

par parties, et volume à volume. Le premier tome fut achevé au mois d'août de l'année 1695; mais l'ouvrage parut tout à la fois, en deux volumes, en 1697. (N.)

les gens d'esprit, qui ne balancent guère à supprimer ou à ajouter une circonstance légère à un fait lorsqu'il en devient plus comique, ou plus intéressant ; souvent ordurier. On dit que Jurieu ne commença à être si mal avec lui, qu'après s'être aperçu qu'il était trop bien avec sa femme ; mais c'est une fable qu'on peut sans injustice croire ou ne pas croire de Bayle, qui s'est complu à en accréditer un grand nombre de pareilles. Je ne pense pas qu'il ait jamais attaché un grand prix à la continence, à la pudeur, à la fidélité conjugale et à d'autres vertus de cette classe ; sans quoi il eût été plus réservé dans ses jugements. On a dit de ses écrits : *quamdiu vigebunt, lis erit.* Et nous finirons son histoire par ce trait.

Il suit de ce qui précède que les premiers *sceptiques* ne s'élevèrent contre la raison que pour mortifier l'orgueil des dogmatiques ; qu'entre les *sceptiques* modernes, les uns ont cherché à décrier la philosophie, pour donner de l'autorité à la révélation ; les autres, pour l'attaquer plus sûrement, en ruinant la solidité de la base sur laquelle il faut l'établir ; et qu'entre les *sceptiques* anciens et modernes, il y en a quelques-uns qui ont douté de bonne foi, parce qu'ils n'apercevaient dans la plupart des questions que des motifs d'incertitude.

Pour nous, nous conclurons que, tout étant lié dans la nature, il n'y a rien, à proprement parler, dont l'homme ait une connaissance parfaite, absolue, complète, pas même des axiomes les plus évidents, parce qu'il faudrait qu'il eût la connaissance de tout.

Tout étant lié, s'il ne connaît pas tout, il faudra nécessairement que, de discussions en discussions, il arrive à quelque chose d'inconnu : donc, en remontant de ce point inconnu, on sera fondé à conclure contre lui, ou l'ignorance, ou l'obscurité, ou l'incertitude du point qui précède, et de celui qui précède celui-ci ; et ainsi jusqu'au principe le plus évident.

Il y a donc une sorte de sobriété dans l'usage de la raison, à laquelle il faut s'assujettir, ou se résoudre à flotter dans l'incertitude ; un moment où sa lumière, qui avait toujours été en croissant, commence à s'affaiblir, et où il faut s'arrêter dans toutes discussions.

Lorsque, de conséquences en conséquences, j'aurai conduit un homme à quelque proposition évidente, je cesserai de dis-

puter, je n'écouterai plus celui qui niera l'existence des corps, les règles de la logique, le témoignage des sens, la distinction du vrai et du faux, du bien et du mal, du plaisir et de la peine, du vice et de la vertu, du décent et de l'indécent, du juste et de l'injuste, de l'honnête et du déshonnête. Je tournerai le dos à celui qui cherchera à m'écarter d'une question simple, pour m'embarquer dans des dissertations sur la nature de la matière; sur celle de l'entendement, de la substance, de la pensée, et autres sujets qui n'ont ni rive ni fond.

L'homme un et vrai n'aura point deux philosophies, l'une de cabinet, et l'autre de société ; il n'établira point dans la spéculation des principes qu'il sera forcé d'oublier dans la pratique.

Que dirai-je à celui qui, prétendant que, quoi qu'il voie, quoi qu'il touche, qu'il entende, qu'il aperçoive, ce n'est pourtant jamais que sa sensation qu'il aperçoit : qu'il pourrait avoir été organisé de manière que tout se passât en lui, comme il s'y passe, sans qu'il y ait rien au dehors, et que peut-être il est le seul être qui soit? Je sentirai tout à coup l'absurdité et la profondeur de ce paradoxe; et je me garderai bien de perdre mon temps à détruire dans un homme une opinion qu'il n'a pas, et à qui je n'ai rien à opposer de plus clair que ce qu'il nie. Il faudrait, pour le confondre, que je pusse sortir de la nature, l'en tirer, et raisonner de quelque point hors de lui et de moi, ce qui est impossible. Ce sophiste manque du moins à la bienséance de la conversation, qui consiste à n'objecter que des choses auxquelles on ajoute soi-même quelque solidité. Pourquoi m'époumonerai-je à dissiper un doute que vous n'avez pas? Mon temps est-il de si peu de valeur à vos yeux? En mettez-vous si peu au vôtre? N'y a-t-il plus de vérités à chercher ou à éclaircir? Occupons-nous de quelque chose de plus important, ou si nous n'avons que de ces frivolités à dire, dormons et digérons.

PYTHAGORISME, ou PHILOSOPHIE DE PYTHAGORE (*Hist. de la philos.*). Voici la seconde tige de la philosophie sectaire de la Grèce. Socrate, avec la troupe de ses successeurs, sortait de l'école ionique; Héraclite, Épicure et Pyrrhon sortirent de l'école éléatique italique.

L'école éléatique s'appela *italique*, de l'endroit de son premier établissement, la partie inférieure de l'Italie. Cette contrée

et les îles voisines étaient peuplées de colonies grecques; ainsi la secte italique est encore une secte grecque, elle est née dans le pays qu'on appelait la *Grande-Grèce*; et il s'écoula du temps avant qu'elle prît le nom de *Pythagorique*.

Pythagore fut élevé par Phérécide, dont le nom est célèbre parmi les philosophes de la Grèce. Phérécide naquit à Scyros, l'une des Cyclades, dans la quarante-cinquième olympiade. Il étudia la théologie et la philosophie en Égypte; il est le premier qui ait entretenu les Grecs de l'immortalité de l'âme, et écrit en prose de la nature et des dieux; jusqu'alors ce philosophe avait été poëte. On montrait à Scyros une invention astronomique qui marquait les solstices, les équinoxes, le lever et le coucher des étoiles, et qu'on attribuait à Phérécide; le reste de sa vie est un tissu de contes merveilleux. Si les peuples qu'il avait éclairés ont cherché à honorer sa mémoire, les prêtres, dont il avait décrié la superstition et les mensonges, se sont occupés, de leur côté, à la flétrir. Mais, en mettant quelque distinction entre les motifs qui ont animé les uns et les autres, il faut également rejeter le bien et le mal qu'ils en ont dit. L'ouvrage de Phérécide, sur l'origine des choses, commençait par ces mots; *Jupiter, le temps et la masse étaient un; mais la masse s'appela la terre, lorsque Jupiter l'eut douée.* Il pensait que la cause universelle, ordinatrice et première était bonne; il était dans l'opinion de la métempsycose; l'obscurité qui régnait dans ses livres les a fait négliger: et ils se sont perdus. Nous avons cru devoir exposer ce que nous savions de Phérécide, avant que de passer à l'histoire de Pythagore son disciple.

Pythagore a vécu dans des temps reculés; il n'admettait pas dans son école indistinctement toutes sortes d'auditeurs; il ne se communiquait pas : il exigeait le silence et le secret; il n'a point écrit; il voilait sa doctrine. Il y avait près d'un siècle qu'il n'existait plus, lorsqu'on recueillit ce que ses disciples avaient laissé transpirer de ses principes, et ce que le peuple, ami de la fable et du merveilleux, débitait de sa vie : comment discerner la vérité au milieu de ces ténèbres?

On savait, en général, que Pythagore avait été un philosophe du premier ordre, qu'il avait reconnu l'existence d'un Dieu; qu'il admettait la métempsycose; qu'il avait été profondément versé dans l'étude de la physique, de l'histoire naturelle, des

mathématiques et de la musique; qu'il s'était fait un système particulier de théologie; qu'il avait opéré des choses prodigieuses; qu'il professait la double doctrine; qu'il rapportait tout à la science des nombres. Lorsque les premiers ennemis du christianisme lui supposèrent des miracles, des livres, des voyages, des discours, et ne négligèrent rien pour l'opposer avec avantage au fondateur de notre[1] *sainte* religion, voici quelle était la pensée maligne et secrète d'Ammonius, de Jamblique, de Plotin, de Julien et des autres. Ils disaient en eux-mêmes : Ou l'on admettra indistinctement les prodiges de Jésus-Christ, d'Apollonius et de Pythagore, ou l'on rejettera indistinctement les uns et les autres. Quel que soit le parti qu'on prenne, il nous convient; en conséquence, ils répandirent que Pythagore était fils d'Apollon; qu'un oracle avait annoncé sa naissance, que l'âme de Dieu était descendue du ciel, et n'avait pas dédaigné d'animer son corps; que l'Éternel l'avait destiné à être le médiateur entre l'homme et lui; qu'il avait eu la connaissance de ce qui se passe dans l'univers; qu'il avait commandé aux éléments, aux tempêtes, aux eaux, à la mort et à la vie. En un mot, l'histoire mensongère de Jésus-Christ n'offrait pas un événement prodigieux, qu'ils n'eussent parodié dans l'histoire également fausse de Pythagore. Ils citèrent en leur faveur la tradition des peuples, les monuments de toute espèce, les ouvrages des Anciens et des modernes, et ils embarrassèrent la question de tant de difficultés, que quelques-uns des premiers Pères virent moins d'inconvénient à admettre les miracles du paganisme qu'à les nier; et se retranchèrent à prouver, à leur manière, la supériorité de la puissance de Jésus-Christ sur toute autre.

Pythagore naquit à Samos, entre la quarante-troisième et la cinquante-troisième olympiade; il parcourut la Grèce, l'Égypte, l'Italie; il s'arrêta à Crotone, où il fit un séjour fort long. Il épousa Théano, qui présida dans son école après sa mort; il eut d'elle Mnésarque et Thélauge, et plusieurs filles; Astrée et Zamolxis, le législateur des Gètes, furent deux de ses esclaves; mais il paraît que Zamolxis est fort antérieur à Pythagore. Ce

1. Voyez, sur cette expression, ce que j'ai remarqué ci-dessus, dans une addition à l'article Mosaïque et Chrétienne (Philosophie). (N.)

philosophe mourut entre la soixante-huitième et la soixante et dix-septième olympiade. Les peuples, qui sont toujours stupides, jaloux et méchants, offensés de la singularité de ses mœurs et de sa doctrine, lui rendirent la vie pénible, et conspirèrent l'extinction de son école. On dit que ces féroces Crotoniates, qui l'égorgèrent à l'âge de cent quatre ans, le placèrent ensuite au rang des dieux, et firent un temple de sa maison. La condition de sage est bien dangereuse : il n'y a presque pas une nation qui ne se soit souillée du sang de quelques-uns de ceux qui l'ont professée. Que faire donc? faut-il être insensé avec les insensés? non; mais il faut être sage en secret; c'est le plus sûr. Cependant, si quelqu'un a montré plus de courage que nous ne nous en sentons, et s'il a osé pratiquer ouvertement la sagesse, décrier les préjugés, prêcher la vérité au péril de sa vie, le blâmerons-nous? non; nous conformerons dès cet instant notre jugement à celui de la postérité, qui rejette toujours sur les peuples l'ignominie dont ils ont prétendu couvrir leurs philosophes. Vous lisez avec indignation la manière avec laquelle les Athéniens en ont usé avec Socrate, les Crotoniates avec Pythagore; et vous ne pensez pas que vous exciterez un jour la même indignation, si vous exercez contre leurs successeurs la même barbarie.

Pythagore professa la double doctrine, et il eut deux sortes de disciples : il donna des leçons publiques, et il en donna de particulières; il enseigna dans les gymnases, dans les temples, et sur les places; mais il enseigna aussi dans l'intérieur de sa maison. Il éprouvait la discrétion, la pénétration, la docilité, le courage, la constance, le zèle de ceux qu'il devait un jour initier à ses connaissances secrètes, s'ils le méritaient, par l'exercice des actions les plus pénibles; il exigeait qu'ils se réduisissent à une pauvreté spontanée : il les obligeait au secret par le serment; il leur imposait un silence de deux ans, de trois ans, de cinq, de sept, selon que le caractère de l'homme le demandait. Un voile partageait son école en deux espaces, et dérobait sa présence à une partie de son auditoire. Ceux qui étaient admis en deçà du voile l'entendaient seulement; les autres le voyaient et l'entendaient; sa philosophie était énigmatique et symbolique pour les uns; claire, expresse et dépouillée d'obscurités et d'énigmes pour les autres. On passait de l'étude

des mathématiques à celle de la nature; et de l'étude de la nature à celle de la théologie, qui ne se professait que dans l'intérieur de l'école : au delà du voile il y eut quelques femmes à qui ce sanctuaire fut ouvert; les maîtres, les disciples, leurs femmes et leurs enfants vivaient en commun; ils avaient une règle à laquelle ils étaient assujettis : on pourrait regarder les Pythagoriciens comme une espèce de moines païens d'une observance très-austère : leurs journées étaient partagées en diverses occupations; ils se levaient avec le soleil; ils se disposaient à la sérénité par la musique et par la danse; ils chantaient, en s'accompagnant de la lyre ou d'un autre instrument, quelques vers d'Hésiode ou d'Homère; ils étudiaient ensuite; ils se promenaient dans les bois, dans les temples, dans les lieux écartés et déserts, partout où le silence, la solitude, les objets sacrés imprimaient à l'âme le frémissement, la touchaient, l'élevaient et l'inspiraient. Ils s'exerçaient à la course; ils conféraient ensemble, ils s'interrogeaient, ils se répondaient; ils s'oignaient; ils se baignaient; ils se rassemblaient autour de tables servies de pain, de fruits, de miel et d'eau; jamais on n'y buvait de vin : le soir, on faisait des libations; on lisait, et l'on se retirait en silence.

Un vrai Pythagoricien s'interdisait l'usage des viandes, des poissons, des œufs, des fèves et de quelques autres légumes, et n'usait de sa femme que très-modérément, et après des préparations relatives à la santé de l'enfant.

Il ne nous reste presque aucun monument de la doctrine de Pythagore; Lysis et Archippus, les seuls qui étaient absents de la maison lorsque la faction cylonienne l'incendia et fit périr par les flammes tous les autres disciples de Pythagore, n'en écrivirent que quelques lignes de réclame. La science se conserva dans la famille, se transmit des pères et mères aux enfants, mais ne se répandit point. Les commentaires abrégés de Lysis et d'Archippus furent supprimés, et se perdirent; il en restait à peine un exemplaire au temps de Platon, qui l'acquit de Philolaüs. On attribua dans la suite des ouvrages et des opinions à Pythagore; chacun interpréta comme il lui plut le peu qu'il en savait; Platon et les autres philosophes corrompirent son système; et ce système, obscur par lui-même, mutilé, défiguré, s'avilit et fut oublié. Voici ce que des auteurs très-

suspects nous ont transmis de la philosophie de Pythagore.

Principes généraux du Pythagorisme. Toi, qui veux être philosophe, tu te proposeras de délivrer ton âme de tous les liens qui la contraignent; sans ce premier soin, quelque usage que tu fasses de tes sens, tu ne sauras rien du vrai.

Lorsque ton âme sera libre, tu l'appliqueras utilement; tu t'élèveras de connaissance en connaissance, depuis les objets les plus communs, jusqu'aux choses incorporelles et éternelles.

Arithmétique de Pythagore. L'objet des sciences mathématiques tient le milieu entre les choses corporelles et incorporelles; c'est un des degrés de l'échelle que tu as à parcourir.

Le mathématicien s'occupe ou du nombre, ou de la grandeur; il n'y a que ces deux espèces de quantité. La quantité numérique se considère ou en elle-même, ou dans un autre; la quantité étendue est ou en repos, ou en mouvement. La quantité numérique en elle-même est l'objet de l'arithmétique; dans un autre, comme le son, c'est l'objet de la musique : la quantité étendue en repos est l'objet de la géométrie; en mouvement, de la sphérique.

L'arithmétique est la plus belle des connaissances humaines; celui qui la saurait parfaitement, possèderait le souverain bien.

Les nombres sont ou intellectuels ou scientifiques.

Le nombre intellectuel subsistait avant tout dans l'entendement divin; il est la base de l'ordre universel, et le lien qui enchaîne les choses.

Le nombre scientifique est la cause génératrice de la multiplicité, qui procède de l'unité et qui s'y résout.

Il faut distinguer l'unité, de l'art; l'unité appartient aux nombres ; l'art aux choses nombrables.

Le nombre scientifique est pair ou impair.

Il n'y a que le nombre pair qui souffre une infinité de divisions en parties toujours paires; cependant l'impair est plus parfait.

L'unité est le symbole de l'identité, de l'égalité, de l'existence, de la conservation et de l'harmonie générale.

Le nombre binaire est le symbole de la diversité, de l'inégalité, de la division, de la séparation et des vicissitudes.

Chaque nombre, comme l'unité et le binaire, a ses propriétés

qui lui donnent un caractère symbolique qui lui est particulier.

La monade ou l'unité est le dernier terme, le dernier état, le repos de l'état dans son décroissement.

Le ternaire est le premier des impairs; le quaternaire, le plus parfait, la racine des autres.

Pythagore procède ainsi jusqu'à dix, attachant à chaque nombre des qualités arithmétiques, physiques, théologiques et morales.

Le nombre dénaire contient, selon lui, tous les rapports numériques et harmoniques, et forme, ou plutôt termine son abaque ou sa table.

Il y a une liaison entre les dieux et les nombres, qui constitue l'espèce de divination appelée *arithmomancie.*

Musique de Pythagore. La musique est un concert de plusieurs discordants. Il ne faut pas borner son idée aux sons seulement. L'objet de l'harmonie est plus général.

L'harmonie a ses règles invariables.

Il y a deux sortes de voix, la continue et la brisée : l'une est le discours, l'autre le chant. Le chant indique les changements qui s'opèrent dans les parties du corps sonore.

Le mouvement des orbites célestes, qui emportent les sept planètes, forme un concert parfait.

L'octave, la quinte et la quarte sont les bases de l'arithmétique harmonique.

La manière dont on dit que Pythagore découvrit les rapports en nombre de ces intervalles de sons marque que ce fut un homme de génie.

Il entendit des forgerons qui travaillaient; les sons de leurs marteaux rendaient l'octave, la quarte et la quinte : il entra dans leur atelier. Il fit peser leurs marteaux. De retour chez lui, il appliqua aux cordes tendues par des poids l'expérience qu'il avait faite; et il forma la gamme du genre diatonique, d'où il déduisit ensuite celles des genres chromatique et enharmonique; et il dit :

Il y a trois genres de musique : le diatonique, le chromatique et l'enharmonique.

Chaque genre a son prógrès et ses degrés. Le diatonique procède du semi-ton au ton, etc.

C'est par le nombre et non par le sens qu'il faut estimer la sublimité de la musique. Étudiez le monocorde.

Il y a des chants propres à chaque passion, soit qu'il s'agisse de les tempérer, soit qu'il s'agisse de les exciter.

La flûte est molle. Le philosophe prendra la lyre ; il en jouera le matin et le soir.

Géométrie de Pythagore. En géométrie, l'unité représentera le point ; le nombre binaire, la ligne ; le ternaire, la surface ; et le quaternaire, le solide.

Le point est l'unité donnée de position.

Le nombre binaire représente la ligne, parce qu'elle est la première dimension engendrée d'un mouvement indivisible.

Le nombre ternaire représente la surface, parce qu'il n'y a point de surface qui ne puisse se réduire à des éléments de trois limites.

Le cercle, la plus parfaite des figures curvilignes, contient le triangle d'une manière cachée ; et ce triangle est formé par le centre et une portion indéterminée de la circonférence.

Toute surface étant réductible au triangle, il est le principe de la génération et de la formation des corps. Les éléments sont triangulaires.

Le carré est le symbole de l'essence divine.

Il n'y a point d'espace autour d'un point donné qu'on ne puisse égaler à un triangle, à un carré ou à un cercle.

Les trois angles internes d'un triangle sont égaux à deux angles droits. Dans un triangle rectangle, le carré du côté opposé à l'angle droit est égal aux carrés des deux autres côtés.

On dit que Pythagore immola aux Muses une hécatombe, pour les remercier de la découverte de ce dernier théorème ; ce qui prouve qu'il en connut toute la fécondité.

Astronomie de Pythagore. Il y a dans le ciel la sphère fixe ou le firmament ; la distance du firmament à la lune, et la distance de la lune à la terre. Ces trois espaces constituent l'univers.

Il y a dix sphères célestes. Nous n'en voyons que neuf, celles des étoiles fixes, des sept planètes et de la terre. La dixième, qui se dérobe à nos yeux, est opposée à notre terre.

Pythagore appelle cette dernière l'*antichthone*.

Le feu occupe le centre du monde. Le reste se meut autour.

La terre n'est point immobile. Elle n'est point au centre. Elle est suspendue dans son lieu; elle se meut sur elle-même. Ce mouvement est la cause du jour et de la nuit.

La révolution de Saturne est la grande année du monde; elle s'achève en trente ans. Celle de Jupiter, en vingt. Celle de Mars, en deux. Celle du soleil, en un. La révolution de Mercure, de Vénus et de la lune est d'un mois.

Les planètes se meuvent de mouvements qui sont entre eux comme les intervalles harmoniques.

Vénus, *Hesper* et *Phosphorus* sont un même astre. La lune et les autres planètes sont habitables. Il y a des antipodes.

De la philosophie de Pythagore en général. La sagesse et la philosophie sont deux choses fort différentes.

La sagesse est la science réelle.

La science réelle est celle des choses immortelles, éternelles, efficientes par elles-mêmes.

Les êtres qui participent seulement de ces premiers, qui ne sont appelés *êtres* qu'en conséquence de cette participation, qui sont matériels, corporels, sujets à génération et à corruption, ne sont pas proprement des êtres, ne peuvent être ni bien connus ni bien définis, parce qu'ils sont infinis et momentanés dans leurs états; et il n'y a point de sagesse relative à eux.

La science des êtres réels entraîne nécessairement la science des êtres équivoques. Celui qui travaille à acquérir la première s'appellera *philosophe.*

Le philosophe n'est pas celui qui est sage, mais celui qui est ami de la sagesse.

La philosophie s'occupe donc de la connaissance de tous les êtres, entre lesquels les uns s'observent en tout et partout; les autres, souvent; certains, seulement en des cas particuliers. Les premiers sont l'objet de la science générale, ou philosophie première; les seconds sont l'objet des sciences particulières.

Celui qui sait résoudre tous les êtres en un seul et même principe, et tirer alternativement de ce principe un et seul tout ce qui est, est le vrai sage, le sage par excellence.

La fin de la philosophie est d'élever l'âme de la terre vers le ciel, de reconnaître Dieu et de lui ressembler.

On parvient à cette fin par la vérité ou l'étude des êtres éternels, vrais et immuables.

Elle exige encore que l'âme soit affranchie et purgée; qu'elle s'amende, qu'elle aspire aux choses utiles et divines, que la jouissance lui en soit accordée, qu'elle ne craigne point la dissolution du corps, que l'éclat des incorporels ne l'éblouisse pas, qu'elle n'en détourne pas sa vue, qu'elle ne se laisse pas enchaîner par les liens des passions, qu'elle lutte contre tout ce qui tend à la déprimer, et à la ramener vers les choses corruptibles et de néant, et qu'elle soit infatigable et immuable dans sa lutte.

On n'obtiendra ce degré de perfection que par la mort philosophique, ou la cessation du commerce de l'âme avec le corps; état qui suppose qu'on se connaît soi-même; qu'on est convaincu que l'esprit est détenu dans une demeure qui lui est étrangère, que sa demeure et lui sont des êtres dinstincts, qu'il est d'une nature tout à fait diverse, qu'on s'exerce à se recueillir ou à séparer son âme de son corps, à l'affranchir de ses affections et de ses sensations, à l'élever au-dessus de la douleur, de la colère, de la crainte, de la cupidité, des besoins, des appétits, et à l'accoutumer tellement aux choses analogues à sa nature, qu'elle agisse, pour ainsi dire, séparément du corps, l'âme étant toute à son objet, et le corps se portant d'un mouvement automate et mécanique sans la participation de l'âme; l'âme ne consentant ni ne se refusant à aucun de ses mouvements vers les choses qui lui sont propres.

Cette mort philosophique n'est point une chimère. Les hommes accoutumés à une forte contemplation l'éprouvent pendant des intervalles assez longs. Alors ils ne sentent point l'existence de leur corps; ils peuvent être blessés sans s'en apercevoir; ils ont bu et mangé sans le savoir; ils ont vécu dans un oubli profond de leur corps et de tout ce qui l'environnait, et qui l'eût affecté dans une situation diverse.

L'âme, affranchie par cet exercice habituel, existera en elle; elle s'élèvera vers Dieu, elle sera toute à la contemplation des choses éternelles et divines.

Il paraît, par cet axiome, que Pythagore, Socrate et les autres contemplateurs anciens, comparaient le géomètre, le moraliste, le philosophe profondément occupé de ses idées, et

pour ainsi dire hors de ce monde, à Dieu dans son immensité ; avec cette seule différence que les concepts du philosophe s'éteignaient en lui, et que ceux de Dieu se réalisaient hors de lui.

On ne s'élève point au-dessus de soi, sans le secours de Dieu et des bons génies.

Il faut les prier, il faut les invoquer, surtout son génie tutélaire. Celui qu'ils auront exaucé ne s'étonnera de rien ; il aura remonté jusqu'aux formes et aux causes essentielles des choses.

Le philosophe s'occupe, ou des vérités à découvrir, ou des actions à faire, et sa science est, ou théorique, ou pratique.

Il faut commencer par la pratique des vertus. L'action doit précéder la contemplation.

La contemplation suppose l'oubli et l'abstration parfaite des choses de la terre.

Le philosophe ne se déterminera pas inconsidérément à se mêler des affaires civiles.

La philosophie, considérée relativement à ses élèves, est, ou exotérique, ou ésotérique. L'exotérique propose les vérités sous des symboles, les enveloppe, ne les démontre point. L'ésotérique les dépouille du voile, et les montre nues à ceux dont les yeux ont été disposés à les regarder.

Philosophie pratique de Pythagore. Il y a deux sortes de vertus. Des vertus privées, qui sont relatives à nous-mêmes, des vertus publiques, qui sont relatives aux autres.

Ainsi, la philosophie morale est pédeutique ou politique. La pédeutique forme l'homme à la vertu par l'étude, le silence, l'abstinence des viandes, le courage, la tempérance et la sagacité.

L'occupation véritable de l'homme est la perfection de la nature humaine en lui.

Il se perfectionne par la raison, la force et le conseil ; la raison voit et juge ; la force retient et modère ; le conseil éclaire, avertit.

L'énumération des vertus, et la connaissance de la vertu en général, dépendent de l'étude de l'homme. L'homme a deux facultés principales ; par l'une, il connaît ; par l'autre, il désire. Ces facultés sont souvent opposées. C'est l'excès ou le défaut qui excite et entretient la contradiction.

Lorsque la partie qui raisonne commande et modère, la patience et la continence naissent: lorsqu'elle obéit, la fureur et l'impatience s'élèvent. Si elles sont d'accord, l'homme est vertueux et heureux.

Il faut considérer la vertu sous le même point de vue que les facultés de l'âme. L'âme a une partie raisonnable et une partie concupiscible. De là naissent la colère et le désir. Nous nous vengeons, et nous nous défendons. Nous nous portons aux choses qui sont convenables à nos aises ou à notre conservation.

La raison fait la connaissance; la colère dispose de la force; le désir conduit l'appétit. Si l'harmonie s'établit entre ces choses, et que l'âme soit une, il y a vertu et bon sens. S'il y a discorde, et que l'âme soit double, il y a vice et malheur.

Si la raison domine les appétits, et qu'il y ait tolérance et continence, on sera constant dans la peine, modéré dans le plaisir.

Si la raison domine les appétits, et qu'il y ait tempérance et courage, on sera borné dans son ressentiment.

S'il y a vertu ou harmonie en tout, il y aura justice.

La justice discerne les vertus et les vices. C'est par elle que l'âme est une, ou que l'homme est parfait et content.

Il ne faut se pallier le vice ni à soi-même ni aux autres. Il faut le gourmander partout où il se montre, sans ménagement.

L'homme a ses âges, et chaque âge a ses qualités et ses défauts.

L'éducation de l'enfant doit se diriger à la probité, à la sobriété et à la force. Il faut en attendre les deux premières vertus dans son enfance. Il montrera la seconde dans son adolescence et son état viril.

On ne permettra point à l'homme de faire tout ce qui lui plaît.

Il faut qu'il ait à côté de lui quelqu'un qui le commande, et à qui il obéisse; de là, la nécessité d'une puissance légitime et décente qui soumette tout citoyen.

Le philosophe ne se promettra aucun de ces biens qui peuvent arriver à l'homme, mais qui ne sont point à sa discrétion. Il apprendra à s'en passer.

Il est défendu de quitter son poste sans la volonté de celui qui commande. Le poste de l'homme est la vie.

Il faut éviter l'intempérance dans les choses nécessaires à la conservation; l'excès en tout.

La tempérance est la force de l'âme; l'empire sur les passions fait sa lumière. Avoir la continence, c'est être riche et puissant.

La continence s'étend aux besoins du corps et à ses voluptés, aux aliments et à l'usage des femmes. Réprimez tous les appétits vains et superflus.

L'homme est mort dans l'ivresse du vin. Il est furieux dans l'ivresse de l'amour.

Il faut s'occuper de la propagation de l'espèce en hiver ou au printemps. Cette fonction est funeste en été, et nuisible en tout temps.

Quand l'homme doit-il approcher de la femme? lorsqu'il s'ennuiera d'être fort.

La volupté est la plus dangereuse des enchanteresses. Lorsqu'elle nous sollicite, voyons d'abord si la chose est bonne et honnête; voyons ensuite si elle est utile et commode. Cet examen suppose un jugement qui n'est pas commun.

Il faut exercer l'homme dans son enfance à fuir ce qu'il devra toujours éviter, à pratiquer ce qu'il aura toujours à faire, à désirer ce qu'il devra toujours aimer, à mépriser ce qui le rendra en tout temps malheureux et ridicule.

Il y a deux voluptés : l'une commune, basse, vile et générale; l'autre grande, honnête et vertueuse. L'une a pour objet les choses du corps; l'autre, les choses de l'âme.

L'homme n'est en sûreté que sous le bouclier de la sagesse; et il n'est heureux que quand il est en sûreté.

Les points les plus importants de la politique se réduisent au commerce général des hommes entre eux, à l'amitié, au culte des dieux, à la piété envers les morts, et à la législation.

Le commerce d'un homme avec un autre est ou agréable ou fâcheux, selon la diversité de l'âge, de l'état, de la fortune, du mérite, et de tout ce qui différencie.

Qu'un jeune homme ne s'irrite jamais contre un vieillard; qu'il ne le menace jamais.

Qu'aucun n'oublie la distinction que les dignités mettent entre lui et son semblable.

Mais comment prescrire les règles relatives à cette variété infinie d'actions de la vie? qui est-ce qui peut définir l'urbanité, la bienséance, la décence et les autres vertus de détail?

Il y a une amitié de tous envers tous.

Il faut bannir toute prétention de l'amitié, surtout de celle que nous devons à nos parents, aux vieillards, aux bienfaiteurs.

Ne souffrons pas qu'il y ait une cicatrice dans l'âme de notre ami.

Il n'y aura ni blessure, ni cicatrice dans l'âme de notre ami, si nous savons lui céder à propos.

Que le plus jeune le cède toujours au plus âgé.

Que le vieillard n'use du droit de reprendre la jeunesse qu'avec ménagement et douceur. Qu'on voie de l'intérêt et de l'affection dans sa remontrance. C'est là ce qui la rendra décente, honnête, utile et douce.

La fidélité que vous devez à votre ami est une chose sacrée qui ne souffre pas même la plaisanterie.

Que l'infortune ne vous éloigne pas de votre ami.

Une méchanceté sans ressource est le seul motif pardonnable de rupture; il ne faut garder de haine invincible que pour les méchants. La haine qu'on porte au méchant doit persévérer autant que sa méchanceté.

Ne vous en rapportez point de la conversion du méchant à ses discours, mais seulement à ses actions.

Évitez la discorde : prévenez-en les sujets.

Une amitié qui doit être durable suppose des lois, des conventions, des égards, des qualités, de l'intelligence, de la décence, de la droiture, de l'ordre, de la bienfaisance, de la fermeté, de la fidélité, de la pudeur, de la circonspection.

Fuyez les amitiés étrangères.

Aimez votre ami jusqu'au tombeau.

Rapportez les devoirs de l'amitié aux lois de la nature divine, et de la liaison de Dieu et de l'homme.

Toute la morale se rapporte à Dieu. La vie de l'homme est de l'imiter.

Il est un Dieu qui commande à tout. Demandez-lui le bien : il l'accorde à ceux qu'il aime.

Croyez qu'il est, qu'il veille sur l'homme, et qu'un anima enclin au mal a besoin de sa verge et de son frein.

Un être qui sent la vicissitude de sa nature cherchera à établir quelque principe de constance en lui-même, en se proposant l'être immuable pour modèle.

Ne prêtez point votre ressemblance aux dieux. Ne leur attachez point de figures. Regardez-les comme des puissances diffuses, présentes à tout, et n'ayant d'autres limites que l'univers.

Honorez-les par des initiations et des lustrations, par la pureté de l'âme, du corps et des vêtements.

Chantez des hymnes à leur gloire ; cherchez leur volonté dans les divinations, les sorts et toutes sortes de présages que le hasard vous offrira.

Vous n'immolerez point d'animaux.

Posez sur leurs autels de l'encens, de la farine et du miel.

La piété envers les dieux et la religion sont dans le cœur; *oui, dans le cœur de l'homme ignorant, crédule et superstitieux.*

Vous n'égalerez point, dans votre hommage, les héros aux dieux.

Purifiez-vous par les expiations, les lustrations, les aspersions et les abstinences prescrites par ceux qui président aux mystères.

Le serment est une chose juste et sacrée. Il y a un Jupiter jurateur.

Soyez lent à faire le serment, soyez prompt à l'accomplir.

Ne brûlez point les corps des morts.

Après Dieu et les génies, que personne ne vous soit plus respectable sous le ciel que vos parents; que votre obéissance soit de cœur, et non d'apparence.

Soyez attaché aux lois et aux coutumes de votre pays. Ce n'est pas l'utilité publique que les innovateurs ont en vue.

Philosophie théorétique de Pythagore. La fin de la philosophie théorétique est de remonter aux causes, aux idées premières, à la grande unité, et de ne rien admirer ; l'admiration naît de l'imbécillité et de l'ignorance.

La philosophie théorétique s'occupe ou de Dieu, ou de son ouvrage.

Théologie de Pythagore. Il est difficile d'entretenir le peuple de la Divinité ; il y a du danger ; c'est un composé de préjugés et de superstitions ; ne profanons point les mystères par un discours vulgaire.

Dieu est un esprit diffus dans toutes les parties de la matière qu'il pénètre, auxquelles il est présent ; c'est la vie de tous les animaux.

La nature des choses ou Dieu, c'est la même chose ; c'est la cause première du mouvement dans tout ce qui se meut par soi. C'est l'automatisme de tout.

Dieu, quant à son être corporel, ne se peut comparer qu'à la lumière ; quant à son être immatériel, qu'à la vérité.

Il est le principe de tout; il est impassible, invisible, incorruptible ; il n'y a que l'entendement qui le saisisse.

Au-dessous de Dieu, il y a des puissances subalternes divines, des génies et des héros.

Ces substances intelligibles subordonnées sont bonnes et méchantes ; elles émanent du premier être, de la monade universelle ; c'est d'elle qu'elles tiennent leur immutabilité, leur simplicité.

L'air est habité de génies et de héros.

Ce sont eux qui versent sur nous les songes, les signes, la santé, les maladies, les biens et les maux ; on peut les apaiser.

La cause première réside principalement dans les orbes des cieux ; à mesure que les êtres s'en éloignent, ils perdent de leur perfection ; l'harmonie subsiste jusqu'à la lune ; au-dessous de la région sublunaire, elle s'éteint, et tout est abandonné au désordre.

Le mal est assis sur la terre ; elle en est le réceptable.

Ce qui est au-dessus de la terre est enchaîné par les lois immuables de l'ordre, et s'exécute selon la volonté, la prévoyance et la sagesse de Dieu.

Ce qui est au-dessous de la lune est un conflit de quatre causes : Dieu, le destin, l'homme et la fortune.

L'homme est un abrégé de l'univers : il a la raison par laquelle il tient à Dieu ; une puissance végétative, nutritive, reproductrice, par laquelle il tient aux animaux ; une substance inerte, qui lui est commune avec la terre.

Il y a une divination, ou un art de connaître la volonté des dieux. Celui qui admet la divination, admet aussi l'existence des dieux ; celui qui la nie, nie aussi l'existence des dieux. La divination et l'existence des dieux sont, à ses yeux, deux folies.

Ce qui paraît résulte de ce qui n'est pas apparent.

Ce qui est composé n'est pas principe.

Le principe est le simple qui constitue le composé.

Il faut qu'il soit éternel. L'atome n'est donc pas le premier principe ; car il ne suffit pas de dire qu'il est éternel ; il faut apporter la raison de son éternité.

Le nombre est avant tout ; l'unité est avant tout nombre; l'unité est donc le premier principe.

L'unité a tout produit par son extension.

C'est l'ordre qui règne dans l'universalité des choses qui les a fait comprendre sous un même point de vue, et qui fait inventer le nom d'univers.

Dieu a produit le monde, non dans le temps, mais par la pensée.

Le monde est périssable ; mais la Providence divine le conservera.

Il a commencé par le feu, et par un cinquième élément.

La terre est cubique ; le feu, pyramidal ; l'air, octaèdre ; la sphère universelle, dodécaèdre.

Le monde est animé, intelligent, sphérique ; au delà du monde est le vide, dans lequel et par lequel le monde respire.

Le monde a sa droite et sa gauche ; sa droite ou son orient, d'où le monde a commencé, et se continue vers sa gauche ou son occident.

Le destin est la cause de l'ordre universel et de l'ordre de toutes ses parties.

L'harmonie du monde et celle de la musique ne diffèrent pas.

La cause première occupe la sphère suprême et la perfection ; l'ordre et la constance des choses sont en raison inverse de leur distance à cette sphère.

L'air ambiant de la terre est immobile et malsain ; tout ce qu'il environne est périssable. L'air supérieur est pur et sain ; tout ce qu'il environne est immortel et divin.

Le soleil, la lune et les autres astres sont des dieux.

Qu'est-ce qu'un astre ? Un monde placé dans l'éther infini qui embrasse le tout.

Le soleil est sphérique ; c'est l'interposition de la lune qui l'éclipse pour nous.

La lune est une terre habitée par des animaux plus beaux

et plus parfaits, dix fois plus grands, exempts des excrétions naturelles.

La comète est un astre qui disparaît en s'éloignant de nous, mais qui a sa révolution fixée.

L'arc-en-ciel est une image du soleil.

Au-dessous des sphères célestes et de l'orbe de la lune est celui du feu; au-dessous du feu, est la région de l'air; au-dessous de celui-ci celle de l'eau; la plus basse est la terre.

La masse de tous les éléments est ronde; il n'y a que le feu qui soit conique.

Il y a génération et corruption, ou résolution d'un être en ses éléments.

La lumière et les ténèbres, le froid et le chaud, le sec et l'humide, sont en quantité égale dans le monde. Où le chaud prédomine, il y a été; hiver, si c'est le froid; printemps, si c'est balance égale du froid et du chaud; automne, si le froid prédomine. Le jour même a ses saisons; le matin est le printemps du jour; le soir en est l'automne; il est moins salubre.

Le rayon s'élance du soleil, traverse l'éther froid et aride, pénètre les profondeurs, et vivifie toutes choses, en tant qu'elles participent de sa chaleur, mais non en tant qu'animées. L'âme est un extrait de l'éther chaud et froid; elle diffère de la vie; elle est immortelle, parce qu'elle émane d'un principe immortel.

Il ne s'engendre rien de la terre; les animaux ont leurs semences, le moyen de leur propagation.

L'espèce humaine a toujours été, et ne cessera jamais.

L'âme est un nombre; elle se meut d'elle-même.

L'âme se divise en raisonnable et irraisonnable; et l'irraisonnable est irascible et concupiscible; la partie raisonnable est émanée de l'âme du monde; les deux autres sont composées des éléments.

Tous les animaux ont une âme raisonnable; si elle ne se manifeste pas dans les actions des brutes, c'est par défaut de conformation et de langue.

Le progrès de l'âme se fait du cœur au cerveau; elle est la cause des sensations; sa partie raisonnable est immortelle; les autres parties périssent; elle se nourrit de sang; les esprits produisent ses facultés.

L'âme et ses puissances sont invisibles, et l'éther ne s'aper-

çoit pas; les nerfs, les veines et les artères sont ses liens.

L'intelligence descend dans l'âme; c'est une particule divine qui lui vient du dehors; c'est la base de son immortalité.

L'âme renferme en elle le nombre quaternaire.

Si les veines sont les liens de l'âme, le corps est sa prison.

Il y a huit organes de la connaissance : le sens, l'imagination, l'art, l'opinion, la prudence, la sagesse, la science, l'intelligence; les quatre derniers sont communs à l'homme et aux dieux; les deux précédents, à l'homme et aux bêtes; l'opinion lui est propre.

L'âme jetée sur la terre est vagabonde dans l'air; elle est sous la figure d'un corps.

Aucune âme ne périt; mais après un certain nombre de révolutions, elle anime de nouveaux corps; et, de transmigrations en transmigrations, elle redevient ce qu'elle a été.

La doctrine de Pythagore, sur la transmigration des âmes, a été bien connue et bien exposée par Ovide, qui introduit ce philosophe, parlant ainsi :

Morte carent animæ; semperque, priore relicta
Sede, novis habitant domibus vivuntque receptæ.

. . . .
. . . .

Omnia mutantur : nihil interit. Errat, et illinc
Huc venit, hinc illuc, et quoslibet occupat artus
Spiritus : eque feris humana in corpora transit,
Inque feras noster, nec tempore deperit ullo.
Utque novis facilis, signatur cera figuris,
Nec manet ut fuerat, nec formas servat easdem,
Sed tamen ipsa eadem est : animam sic semper eamdem
Esse, sed in varias doceo migrare figuras

Metamorph., lib. XV, met. III.

Il n'y a qu'un certain nombre d'âmes; elles ont été tirées de l'esprit divin; elles sont renfermées dans des corps qu'elles vivifient en certains temps; le corps périt, et l'âme libre s'élève aux régions supérieures; c'est la région des mânes; elle y séjourne, elle s'y purge; de là, selon qu'elle est bonne, mauvaise ou détestable, elle se rejoint à son origine, ou elle vient

animer le corps d'un homme ou d'un animal. C'est ainsi qu'elle satisfait à la justice divine.

De la médecine de Pythagore. La conservation de la santé consiste dans une juste proportion du travail, du repos et de la diète.

Il faut s'interdire les aliments flatteurs, préférer ceux qui resserrent et fortifient l'habitude du corps.

Il faut s'interdire les aliments abjects aux yeux des dieux, parce qu'ils en sont aliénés.

Il faut s'interdire les mets sacrés, parceque c'est une marque de respect qu'on doit aux êtres auxquels ils sont destinés, que de les soustraire à l'usage commun des hommes.

Il faut s'interdire les mets qui suspendent la divination, qui nuisent à la pureté de l'âme, à la chasteté, à la sobriété, à l'habitude de la vertu, à la sainteté, et qui mettent le désordre dans les images qui nous sont offertes en songe.

Il faut s'interdire le vin et les viandes.

Il ne faut se nourrir, ni du cœur, ni de la cervelle, ni de la mauve, de la mûre, de la fève, etc.

Il ne faut point manger de poissons.

Le pain et le miel, le pain de millet avec le chou cru ou cuit, voilà la nourriture du Pythagoricien.

Il n'y a point de meilleur préservatif que le vinaigre.

On attribue à Pythagore l'observation des années climatériques, et des jours critiques.

Il eut aussi sa pharmacie.

Il eut ses symboles. En voici quelques-uns.

Si tu vas adorer au temple, dans cet intervalle ne fais ni ne dis rien qui ne soit relatif à la vie.

Adore et sacrifie, les pieds nus.

Laisse les grands chemins, suis les sentiers.

Adore l'haleine des vents.

Ne remue point le feu avec l'épée.

Ne fais point cuire le chevreau dans le lait de sa mère.

Prête l'épaule à celui qui est chargé.

Ne saute point par-dessus le joug.

Ne pisse point le visage tourné au soleil.

Nourris le coq, mais ne l'immole pas.

Ne coupe point de bois sur les chemins.

Ne reçois point d'hirondelles sous ton toit.

Plante la mauve dans ton jardin, mais ne la mange pas.

Touche la terre quand il tonne.

Prie à haute voix, etc.

Il suit de ce qui précède que Pythagore fut un des plus grands hommes de l'antiquité, et qu'il est difficile d'entendre sa définition de la musique, et de nier que les Anciens n'aient connu le concert à plusieurs parties différentes.

Des disciples et des sectateurs de Pythagore. Aristée succéda dans l'École à Pythagore. Ce fut un homme très-versé dans les mathématiques : il professa trente-neuf ans, et vécut environ cent ans. Mnésarque, fils de Pythagore, succéda à Aristée; Bulagoras, à Mnésarque; Tydas, à Bulagoras; Aresas, à Tydas; Diodore d'Aspende, à Aresas; Archytas, à Diodore. Platon fut un des auditeurs d'Archytas. Outre ces Pythagoriciens, il y en avait d'autres dispersés dans la Sicile et l'Italie, entre lesquels on nomme Clinias, Philolaüs, Théorides, Euritus, Archytas, Timée, et plusieurs femmes. On fait honneur à la même secte d'Hypodame, d'Euriphame, d'Hyparque, de Théages, de Métope, de Criton, de Diotogène, de Callicratidas, de Charondas, d'Empédocle, d'Épicarme, d'Ocellus, d'Ecphante, de Hyppon, et autres.

Ecphante prétendit que l'homme ne pouvait obtenir une vraie notion des choses; que les vicissitudes perpétuelles de la matière s'y opposaient; que les premiers principes étaient de petits corps individuels dont la grandeur, la forme et la puissance constituaient les différences; que le nombre en était infini; qu'il y avait du vide; que les corps n'y descendirent, ni par leur nature, ni par leur poids, ni par une impulsion, ni par un effort divin de l'esprit; que le monde, formé d'atomes, était administré par un être prévoyant; qu'il était animé, qu'il était intelligent, que la terre était au centre, et qu'elle tournait sur elle-même d'orient en occident.

Hippon de Rhégium regarda le froid ou l'eau, et la chaleur ou le feu, comme les premiers principes. Selon lui, le feu émana de l'eau, et forma le monde; l'âme fut produite par l'humide, son germe distillant du cerveau; tout, sans exception, périssait; il était incertain qu'il y eût quelques natures soustraites à cette loi.

On pourrait ajouter à ces philosophes, Xénophane, fondateur de la secte éléatique, et instituteur de Télauge, fils de Pythagore. La secte ne dura pas au delà du temps d'Alexandre le Grand. Alors parurent Xénophile, Phanton, Echecrate, Dioclès et Polymneste, disciples de Phliasius, de Philolaüs et d'Euryte, que Platon visita à Tarente. Le *pythagorisme* fut professé deux cents ans de suite. La hardiesse de ses principes; l'affectation de législateurs et de réformateurs des peuples dans ses sectateurs; le secret qui se gardait entre eux, et qui rendit leurs sentiments suspects; le mépris des autres hommes qu'ils appelaient les *morts;* la haine de ceux qu'on excluait de leurs assemblées; la jalousie des autres hommes, furent les causes principales de son extinction. Ajoutez la désertion générale, qui se fit au temps de Socrate, de toutes les écoles de philosophie, pour s'attacher à ce trop célèbre et trop malheureux philosophe.

Empédocle naquit à Agrigente. Il fleurit dans la soixante-quatorzième olympiade: il se livra à la philosophie pythagoricienne; cependant il ne crut pas devoir s'éloigner des affaires publiques. Il détermina ses concitoyens à l'égalité civile : il eût pu se rendre souverain; il dédaigna ce titre. Il employa son patrimoine à marier plusieurs filles qui manquaient de dot : il fut profondément versé dans la poésie, l'art oratoire, la connaissance de la nature et la médecine. Il fit des choses surprenantes en elles-mêmes, auxquelles la tradition et la fiction, qui corrompent tout, donnèrent un caractère merveilleux, tel que celui que les gestes d'Orphée, de Linus, de Musée, de Mélampe, d'Épiménide en avaient reçu. On dit qu'il commandait aux vents nuisibles, parce que, s'étant aperçu que celui qui passait à travers les fentes des montagnes et leurs cavernes ouvertes était malsain pour les contrées qui y étaient exposées, il les fit fermer. On dit qu'il changeait la nature des eaux, parce qu'ayant conjecturé que la peste, qui dévastait une province, était occasionnée par les exhalaisons funestes d'une rivière dormante et bourbeuse, il lui donna de la rapidité et de la limpidité, en y conduisant deux rivières voisines. On dit qu'il commandait aux passions des hommes, parce qu'il excellait dans l'art de la musique, qui fut si puissante dans ces premiers temps. On dit qu'il ressucitait les morts, parce qu'il dissipa la léthargie d'une femme attaquée d'une suffocation utérine. La

méchanceté des peuples s'acharne à tourmenter les grands hommes pendant leur vie; après leur mort, elle croit réparer son injustice en exagérant leurs bienfaits; et cette sottise ternit leur mémoire, tantôt en faisant douter de leur existence, tantôt en les faisant passer pour des imposteurs. Empédocle brûla la plupart de ses compositions poétiques. On dit qu'il avait été enlevé au ciel, parce qu'à l'exemple des philosophes de son temps, il avait disparu, soit pour se livrer tout entier à la méditation dans quelque lieu désert, soit pour parcourir les contrées éloignées, et conférer avec les hommes qui y jouissaient de quelque réputation. On croit qu'attiré sur le mont Etna par une curiosité dangereuse, mais bien digne d'un naturaliste, il périt dans les flammes qu'il vomissait. Ce dernier trait de sa vie, tant raconté par les Anciens, et tant répété par les modernes, n'est peut-être qu'une fable. On prétend, et avec juste raison, que le peuple aime le merveilleux; je crois cette autre maxime d'une vérité beaucoup plus générale : l'homme aime le merveilleux. Moi-même, je me surprends à tout moment sur le point de m'y livrer. Lorsqu'un fait agrandit la nature humaine à mes yeux, lorsqu'il m'offre l'occasion de faire un éloge sublime de l'espèce dont je suis un individu, je me soucie peu de le discuter; il semble que j'aie une crainte secrète de le trouver faux; je ne m'y détermine que quand on s'en sert comme d'une autorité contre ma raison et ma liberté de penser. Alors je m'indigne, et, tombant d'un excès dans un autre, je mets en œuvre tous les ressorts de la dialectique, de la critique et du Pyrrhonisme: et trop peu scrupuleux, je frappe à tort et à travers d'une arme également propre à écarter le mensonge et à blesser la vérité. Aussi, pourquoi me révolter? pourquoi vouloir m'entraîner et me pousser par cette violence à me raidir contre le penchant qui me porte naturellement à croire de mes semblables les choses les plus extraordinaires? Abandonne-moi à moi-même; laisse là ta menace, et j'irai tomber sans effort au pied de tes statues.

Si tu fais gronder la foudre de Jupiter au-dessus de ma tête, je crierai à tous les peuples que Jupiter fut enterré dans la Crète, et j'indiquerai les tombeaux de ceux que tu places au haut des cieux.

Empédocle disait qu'il faut juger des choses par la raison

et non par les sens ; que c'est à elle à discuter leur témoignage ; qu'il y a deux principes : l'un, actif, ou la monade ; l'autre, passif, ou la matière ; que la monade est un feu intelligent ; que tout en émane et s'y résout ; que l'air est habité par des génies ; qu'il y a quelque union entre Dieu et nous, et même entre Dieu et les animaux ; qu'il est un esprit un, universel, présent à toutes les particules de l'univers qu'il anime, une âme commune qui les lie ; qu'il faut s'abstenir de la chair des animaux qui ont avec nous une affinité divine ; que le monde est un ; qu'il n'est pas tout ; qu'il n'est qu'une molécule d'une masse énorme, informe et inerte qui se développe sans cesse ; que ce développement a été et sera dans toute l'éternité l'ouvrage de l'esprit universel et un ; qu'il y a quatre éléments ; qu'ils ne sont pas simples, mais des fragments d'une matière antérieure ; que leurs qualités premières sont l'antipathie et la concorde ; l'antipathie, qui sépare les uns ; la concorde, qui combine les autres ; que le mouvement qui les agite est de l'esprit universel, de la monade divine ; qu'ils ne sont pas seulement similaires, mais ronds et éternels ; que la nature n'est que l'union et la division des éléments ; qu'il y a quatre éléments, l'eau, la terre, l'air et le feu ; ou Jupiter, Junon, Pluton et Nestis ; que la sphère solaire corrompt le monde ; que, dans le développement premier, l'éther parut d'abord ; puis le feu, puis la terre qui bouillit, puis l'eau qui s'éleva, puis l'air qui se sépara de l'eau ; puis les êtres particuliers se formèrent ; que l'air cédant à l'effort du soleil, il y eut déclinaison dans les contrées septentrionales, élévation dans les contrées voisines, et affaissement dans les contrées australes ; et que l'univers entier suivit cette loi ; que le monde a sa droite et sa gauche ; sa droite, au tropique du cancer ; sa gauche, au tropique du capricorne ; que le ciel est un corps solide, formé d'air et condensé en cristal par le feu ; que sa nature est aérienne et ignée dans l'un et l'autre hémisphère ; que les astres sont de ce feu qui se sépara originairement de la masse ; que les étoiles fixes sont attachées au firmament ; que les planètes sont errantes, que le soleil est un globe de feu plus grand que la lune ; qu'il y a deux soleils, le feu primitif, et l'astre du jour qui nous éclaire ; que la lune n'est qu'un disque deux fois plus éloigné du soleil que de la terre ; que l'homme a deux âmes : l'une,

immortelle, divine, particule de l'âme universelle, renfermée dans la prison du corps pour l'expiation de quelque faute; l'autre sensitive, périssable, composée d'éléments unis et séparables; qu'un homme n'est qu'un génie châtié.

> Fata jubent, stant hæc decreta antiqua deorum :
> Si quid peccando longævi dæmones errant;
> Quisque luit pœnas, cœloque extorris ab alto
> Triginta horarum per terras millia oberrat :
> Sic et ego nunc ipse vagor, divinitus exul.
>
> *Classicon*, ou *de la Nature et des Principes des choses*

Que tous les animaux, toutes les plantes ont des âmes; que ces âmes sont dans des transmigrations perpétuelles; qu'elles errent et erreront jusqu'à ce que, restituées dans leur pureté originelle et première, elles rentreront dans le sein de la Divinité, divines elles-mêmes.

> Nam (memini) fueram quondam puer atque puella,
> Plantaque, et ignitus piscis, pernixque volucris.

Qu'il avait été, et qu'il s'en souvenait bien, jeune garçon, jeune fille, plante immobile, poisson phosphorique, oiseau léger, puis philosophe Empédocle.

Que les animaux n'ont pas toujours eu l'unité de conformation qu'on y remarque; qu'ils ont eu les deux sexes, qu'ils étaient un assemblage informe de membres et d'organes d'espèces différentes; et qu'il reste encore dans quelques-uns des vestiges de ce désordre premier, dont les monstres sont apparemment des individus plus caractérisés.

> Multa genus duplex referunt animalia membris,
> Pectore, vel capite, aut alis, sic ut videatur,
> Ante viri retroque bovis forma, aut vice versa,
> In pecore humanæ quondam vestigia formæ.

Le monstre est l'homme d'autrefois.

Que la mer est une sueur que l'ardeur du soleil exprime sans cesse de la terre; qu'il émane des corps des espèces visibles par la lumière du soleil qui les éclaire en s'y unissant; que le son n'est qu'un ébranlement de l'air porté dans l'oreille

où il y a un battant, et où le reste s'exécute comme dans une cloche ; que la semence du mâle contient certaines parties du corps organique à former ; la semence de la femelle, d'autres ; et que de là naît la pente des deux sexes, effet, dans l'un et l'autre, des molécules qui tendent à reformer un tout épars et séparé ; que l'action de la respiration commence dans la matrice, l'air s'y portant à mesure que l'humidité disparaît, la chaleur le repoussant à son tour, et l'air y retournant ; que la chair est un égal composé des quatre éléments; qu'il en est des graines comme de la semence des animaux ; que la terre est une matrice où elles tombent, sont reçues ou écloses ; que la loi de nature est une loi éternelle, à laquelle il faut toujours obéir, etc...

Celui qui méditera avec attention cet abrégé de la vie et de la doctrine d'Empédocle ne le regardera pas comme un homme ordinaire : il y remarquera des connaissances physiques, anatomiques, des vues, de l'imagination, de la subtilité, de l'esprit, et une destination bien caractérisée à accélérer les progrès de l'esprit humain. Pour éclairer les hommes, il ne s'agit pas toujours de rencontrer la vérité, mais bien de les mettre en train de méditer par une tentative heureuse ou malheureuse. L'homme de génie est celui que la nature porte à s'occuper d'un sujet sur lequel le reste de l'espèce est assoupi et aveugle.

Épicarme de Cos fut porté dans sa première enfance en Sicile : il y étudiait le *pythagorisme* ; mais le peuple sot, comme en tout temps et partout, y était déchaîné contre la philosophie ; et la tyrannie, toujours ennemie de la liberté de penser, parce qu'elle s'avoue secrètement à elle-même qu'elle n'a pas de moyen plus sûr de maîtriser les hommes qu'en les réduisant à la condition des brutes, y fomentait la haine du peuple : il se livra donc au genre théâtral. Il écrivit des comédies, où quelques principes de sagesse pythagorique, échappés par hasard, achevèrent de rendre cette philosophie odieuse. Il fut versé dans la morale, l'histoire naturelle et la médecine ; il atteignit l'âge de quatre-vingt-dix-neuf ans : et les brigands qui l'avaient persécuté lui élevèrent une statue après sa mort. Son ombre ne fut-elle pas bien vaine de cet hommage ? Ces hommes étaient-ils meilleurs quand ils l'honoraient par un mo-

nument, que quand ils égorgèrent son maître, et qu'ils brulèrent tous ses disciples? Épicarme disait :

Il est impossible que quelque chose se soit fait de rien.

Donc il n'y a rien qui soit un premier être, rien qui soit un second être.

Les dieux ont toujours été, et n'ont jamais cessé d'être.

Le chaos a été le premier des dieux engendré : il se fait donc un changement dans la matière.

Ce changement s'exécute incessamment. La matière est à chaque instant diverse d'elle-même. Nous ne sommes point aujourd'hui ce que nous étions hier; et demain nous ne serons pas ce que nous sommes aujourd'hui.

La mort nous est étrangère; elle ne nous touche en rien, pourquoi la craindre?

Chaque homme a son caractère ; c'est son génie, bon ou mauvais.

L'homme de bien est noble, sa mère fût-elle Éthiopienne.

Ocellus fut-il péripatéticien ou pythagoricien? L'ouvrage *de Universo*, qu'on nous a transmis sous son nom, est-il ou n'est-il pas de lui? C'est ce dont on jugera par les principes de sa doctrine. Selon Ocellus :

L'instinct de la nature nous instruit de plusieurs choses, dont la raison ne nous fournit que des preuves légères. Il y a donc la certitude du sentiment, et la conjecture de la raison.

L'univers a toujours été, et sera toujours.

C'est l'ordre qu'on y remarque qui l'a fait nommer univers.

Il y a une collection de toutes les natures ; un enchaînement qui lie, et les choses qui sont, et celles qui surviennent : il n'y a rien hors de là.

Les essences, les principes des choses ne se saisissent point par les sens ; elles sont absolues, énergiques par elles-mêmes, et parfaites.

Rien de ce qui est n'a été de rien, et ne se résout en rien.

Il n'y a rien hors de l'univers, aucune cause extérieure qui puisse le détruire.

La succession et la mort sont des choses accidentelles, et non des parties premières.

Les premiers mobiles se meuvent d'eux-mêmes, de la même manière, et selon ce qu'ils sont.

Leur mouvement est circulaire.

Condensez le feu, et vous aurez de l'air ; l'air, et vous aurez de l'eau ; l'eau, et vous aurez la terre ; et la terre se résout en feu. L'homme se dissout ; mais il ne revient pas. C'est un être accidentel ; le tout reste, mais les accidents passent.

Le monde est un globe : il se meut d'un mouvement analogue à sa figure. La durée est infinie ; la substance universelle ne peut être ni augmentée, ni diminuée, ni amendée, ni détériorée.

Il y a deux choses dans l'univers, la génération et sa cause.

La génération est le changement d'une chose en une autre. Il y a génération de celle-ci. La cause de la génération est la raison du changement ou de la production. La cause est efficiente et active. Le sujet est récipient et passif.

Le destin a voulu que ce monde fût divisé en deux régions que l'orbe de la lune distinguât ; que la région qui est au-dessus de l'orbe lunaire fût celle de l'immutabilité et de l'impassibilité ; et celle qui est au-dessous, le séjour de la discorde, de la génération.

Il y a trois choses : le corps palpable, ou le récipient, ou le sujet passif des choses à venir, comme l'air qui doit engendrer le son, la couleur, les ténèbres et la lumière ; la contradiction, sans laquelle les mutations ne se feraient pas ; les substances contraires, comme le feu, l'eau, l'air et la terre.

Il y a quatre qualités générales contraires : le froid et le chaud, causes efficientes ; le sec et l'humide, causes passives ; la matière qui reçoit tout est un suppôt commun.

Entre les qualités et différences des corps, il y en a de premières, et de secondaires qui émanent des premières. Les premières sont le froid et la chaleur, la sécherese et l'humidité. Les secondaires sont la pesanteur et la lègèreté, la rareté et la densité, la dureté et la mollesse, l'uni et l'inégalité, la grosseur et la ténuité, l'aigu et l'obtus.

Entre les éléments, le feu et la terre sont les extrêmes ; l'air et l'eau, les moyens. Le feu est chaud et sec ; l'air, chaud et humide ; l'eau humide et froide ; la terre, froide et sèche.

Les éléments se convertissent sans cesse les uns dans les autres ; l'un naît d'un autre. Dans cette décomposition, la qualité de l'élément qui passe, contraire à celle de l'élément qui

naît, est détruite ; la qualité commune reste ; et c'est ainsi que cette sorte de génération s'exécute.

Entre les causes efficientes, il y en a une placée dans la région haute du monde, le soleil, dont la distance variable altère incessamment la constitution de l'air, d'où naissent toutes les vicissitudes qui s'observent sur la terre. Cette bande oblique, demeure des signes, séjour passager du soleil, ornement de l'univers, qu'on appelle *zodiaque*, donne au soleil même la puissance, ou d'engendrer ou de souffrir.

Le monde étant de toute éternité, ce qui fait sa beauté et son harmonie est aussi éternel ; le monde a toujours été, et chacune de ses parties ; la raison des générations et des corruptions, des vicissitudes, n'a point changé et ne change point.

Chaque partie du monde a toujours eu son animal ; les dieux ont été au ciel ; les démons, dans l'air, les hommes, sur la terre. L'espèce humaine n'a pas commencé.

Les parties de la terre sont sujettes à des vicissitudes, et passent ; mais la terre reste.

C'est la conservation de l'espèce humaine, et non la volupté, qu'il faut se proposer dans la production de l'homme.

Dieu a voulu que la suite des générations diverses fût infinie, afin que l'homme s'approchât nécessairement de la Divinité.

L'homme est sur la terre comme un hôte dans sa maison, un citoyen dans sa ville ; c'en est la partie la plus importante.

L'homme est le plus traitable des animaux ; aussi ses fonctions sont en vicissitudes et variables.

La vie contient les corps ; l'âme est la cause de la vie ; l'harmonie contient le monde : Dieu est la cause de l'harmonie ; la concorde contient les familles et les cités ; la loi est la cause de la concorde.

Ce qui meut toujours commande ; ce qui souffre toujours est commandé. Ce qui meut est antérieur à ce qui souffre ; l'un est divin, raisonnable, intelligent ; l'autre engendré, brut et périssable.

Timée le Locrien se distingua par la connaissance astronomique et par ses idées générales sur l'univers. Il nous reste de lui un ouvrage intitulé : *de l'Ame du monde*, où il admet deux

causes générales, éternellès, Dieu ou l'esprit; la nécessité ou la matière, source des corps. Si l'on compare son système avec le dialogue de Platon, on verra que le philosophe athénien a souvent corrompu la philosophie du Locrien.

Archytas naquit à Tarente : il fut contemporain de Platon, qu'il initia au *pythagorisme*. Celui-ci, qu'on peut appeler le *jeune*, ne vit point Pythagore; car il y a eu un Archytas l'ancien, qui étudia sous ce maître commun de tant d'hommes célèbres. Celui de Tarente eut pour disciples, outre Platon, Philolaüs et Eudoxe : il fleurit dans la quatre-vingt-seizième olympiade; ce fut un géomètre de la première force, ainsi qu'il paraît par l'analyse de quelques problèmes que Laërce et Vitruve nous ont laissés de lui. Il s'immortalisa dans la mécanique; il en posa le premier les principes rationnels, qu'il appliqua en même temps à la pratique, par l'invention des moufles, des vis, des leviers et d'autres machines. Il fit une colombe qui volait. Il eut encore les qualités qui constituent le grand homme d'État. Ses concitoyens lui conférèrent sept fois le gouvernement de leur ville. Il commanda à l'armée avec des succès qui ne se démentirent point. L'envie, qui le persécutait, le détermina à abdiquer toutes ses dignités; mais les événements malheureux ne tardèrent pas à punir ses concitoyens de leur injustice; le trouble s'éleva dans leur ville, et leurs armées furent défaites. A ses talents personnels et à ses vertus publiques, ajoutez toutes les vertus domestiques, l'humanité, la modestie, la pudeur, la bienfaisance, l'hospitalité, et vous aurez le caractère d'Archytas; il périt dans un naufrage, sur les rivages de la Calabre; c'est entre ce philosophe et un matelot qu'Horace a institué ce beau dialogue qui commence par ces mots :

LE MATELOT.

Te maris et terræ, numeroque carentis arenæ
Mensorem cohibent, Archyta,
Pulveris exigui prope litus parva Matinum
Munera : nec quidquam tibi prodest
Aerias tentasse domos, animoque rotundum
Percurrisse polum, morituro.

Lyric. lib. I, od. XXVIII.

Voyez le reste de l'ode; rien n'est plus beau que la réponse

d'Archytas: lisez-la, et apprenez à mourir et à honorer la cendre de ceux qui ne sont plus.

Archytas pensait que le temps était un nombre, un mouvement, ou l'ordre de la nature entière; que le mouvement universel se distribuait en tout, selon une certaine mesure; que le bonheur n'était pas toujours la récompense immédiate de la vertu: qu'il n'y avait d'heureux que l'homme de bien; que Dieu possédait dans son ouvrage une tranquillité, et y introduisait une magnificence qu'il n'était pas donné à l'homme d'atteindre; qu'il y avait des biens désirables par eux-mêmes, des biens désirables pour d'autres, et des biens désirables sous l'un et l'autre aspect; que l'homme de bien est celui qui se montre vertueux dans la prospérité, dans l'adversité et dans l'état moyen; que le bonheur n'était pas seulement d'une partie de l'homme, mais du tout; et qu'il était relatif à l'âme et au corps; que la vertu ne pouvait pécher par excès; que le danger de la prospérité était encore plus grand que celui de l'adversité; que le sage par excellence était celui qui, dans l'explication des phénomènes, remontait à un seul principe général, et redescendait de ce principe général aux choses particulières; que Dieu était le principe et le moyen et la fin de tout; que de toutes les sortes de contagions, la volupté était la principale, etc.

Alcméon avait entendu Pythagore sur la fin de sa vie. Il se fit un nom dans la suite par l'étude de la nature et la pratique de la médecine. Il est le premier qui ait disséqué des animaux. Il admit des principes opposés: la divinité des astres, et l'immortalité de l'âme. Il attribua les éclipses à la révolution de la lune, qui nous présentait une face, tantôt concave, tantôt convexe. Il croyait que les planètes se mouvaient d'un mouvement contraire à celui des étoiles fixes; que le son était un retentissement de l'air dans la cavité de l'oreille; que la tiédeur et l'humidité de la langue étaient les causes de la saveur; que l'âme résidait principalement dans le cerveau; que dans le développement de l'embryon, la tête se formait la première; qu'il ressemblait à une éponge qui se nourrissait par une succion diffuse dans toute sa masse; que le mouvement du sang était le principe de la vie; sa stagnation dans les veines, celui du sommeil; et son expansion, celui de la veille; que la santé consistait dans la tempérie des qualités;

que, s'il arrivait au chaud, à l'humide, au sec, au doux ou à l'amer de prédominer, l'animal était malade, etc.

Hypase dit que le feu était dieu, et le premier principe; que l'âme en était une particule; qu'en s'éteignant il formait l'air qui formait l'eau en s'épaississant, qui formait la terre en se condensant; que l'univers finirait par une déflagration générale; qu'il avait différentes périodes à remplir avant ce dernier événement; qu'il était fini et toujours un.

Ce fut Philolaüs qui divulgua la doctrine de Pythagore. Il convenait que la raison jugeait sainement des choses, mais la raison cultivée. Il établissait entre elle et l'univers une sorte de similitude par laquelle l'entendement était applicable aux objets. Il admettait l'infini et le fini dans la nature, le résultat de leur combinaison. Un de ses principes les plus singuliers, c'est que rien de ce qui peut être connu n'est un principe. Le nombre était, selon lui, comme selon tous les pythagoriciens, la cause de l'ordre et de sa durée. Il expliquait tout par l'unité et son extension. Il distinguait différentes régions dans le monde, un milieu, une région haute et une région basse, un lieu de désordre, un lieu d'harmonie. Il plaçait le feu au centre; c'étaient là les lois de l'univers, l'autel des dieux, le domicile de Jupiter, le balancier de la nature. Il regardait la nécessité et l'harmonie comme les causes de tout. Il enseignait deux grands derniers événements : l'un par un feu tombant du ciel, l'autre par un déluge d'eau versée de la lune. Il faisait mouvoir la terre sur elle-même et autour du feu, d'un mouvement oblique. Il regardait le soleil comme un miroir qui réfléchissait la lumière universelle.

Eudoxe de Cnide, astronome, géomètre, médecin et législateur, fut le dernier des anciens pythagoriciens. Il se livra à l'étude de la nature avec un tel enthousiasme, qu'il consentait d'être consumé comme Phaëton, pourvu qu'il lui fût accordé de voir le soleil d'assez près pour le connaître. Il apprit la géométrie d'Archytas, et la médecine de Philistion. Il alla à Athènes entendre Platon. Il avait alors vingt-trois ans. L'extrême indigence le réduisit à faire alternativement le métier de philosophe et d'ouvrier sur les ports. Il voyagea avec le médecin Chrisippe. Agésilas le recommanda au roi Nectanèbe. Il fréquenta les temples de l'Égypte. Il parcourut la Propontide et la Carie. Il

vit Mausole et Denis le jeune. Il perfectionna l'astronomie. On lui attribue l'invention de l'hypothèse des cercles sur lesquels on a fait si longtemps mouvoir les corps célestes, les uns concentriques, les autres excentriques. Il mourut à l'âge de cinquante-trois ans, et la première ère de l'école de Pythagore finit avec lui.

Du pythagorisme renouvelé. Le *pythagorisme* sortit de l'oubli où il était tombé sous les empereurs romains. Ce n'est pas qu'il eût des écoles, comme il en avait eu autrefois; aucune secte ne fit cette espèce de fortune dans Rome. On n'y allait guère entendre les philosophes que les jours qu'il n'y avait ni jeux ni spectacles, ou qu'il faisait mauvais temps, *cum ludi intercalantur, cum aliquis pluvius intervenit dies.* Mais quelques citoyens professèrent quelques-uns des principes de Pythagore; d'autres embrassèrent ses mœurs et son genre de vie. Il y en eut qui, portant dans les sciences l'esprit d'éclectisme, se firent des systèmes mêlés de *pythagorisme*, de platonisme, de péripatétisme et de stoïcisme. On nomme, parmi cette sorte de restaurateurs de la philosophie dont il s'agit ici, Anaxilaüs de Larisse, Quintus Sextius, Sotion d'Alexandrie, Moderatus de Gades, Euxenus d'Héraclée, Apollonius de Thyane, Secundus d'Athènes, et Nicomaque le Gérasénien. Comme ces hommes n'ont pas été sans réputation, nous ne pouvons nous dispenser d'en dire un mot.

Anaxilaüs de Larisse vécut sous Auguste. Il se disait pythagoriste sur l'opinion, commune dans ces temps, que le philosophe de Samos ne s'était appliqué à l'étude de la nature que pour en déduire l'art d'opérer des choses merveilleuses. On en raconte plusieurs d'Anaxilaüs. Il ne tint pas à lui qu'on ne le prît pour sorcier. Il y réussit même au delà de ses prétentions, puisqu'il se fit exiler par Auguste, qui n'était ni un petit esprit, ni un homme ennemi des savants. Anaxilaüs lui parut apparemment un charlatan dangereux.

Quintus Sextius fut un autre homme. Appelé, par sa naissance et par la considération dont il jouissait, aux premières dignités civiles, soit qu'il dédaignât d'administrer dans un État avili par la perte de la liberté, soit que la terre fumât encore du sang dont elle avait été arrosée sous le triumvirat, et qu'il en fût effrayé, soit qu'il ne vît que du péril dans les

dignités qu'on lui offrait, il les refusa, se livra à l'étude de la philosophie et fonda une secte nouvelle qui ne fut ni le stoïcisme ni le *pythagorisme*, mais un composé de l'un et de l'autre. Voici la manière dont Sénèque en parle : « J'ai lu l'ouvrage de Sextius; c'est un homme de la première force, et stoïcien, quoi qu'on en dise. Quelle vigueur! quelle âme! Cela est d'une trempe qui n'est pas ordinaire, même entre les philosophes. Je ne vois que de grands noms et de petits livres. Ce n'est pas ici la même chose. Les autres instituent, disputent, plaisantent; mais ils ne nous donnent point de chaleur, parce qu'ils n'en ont point. Mais lisez Sextius, et vous vous direz à vous-même : que suis-je devenu? J'étais froid, et je me sens animé; j'étais faible, et je me sens fort; j'étais pusillanime, et je me sens du courage. Pour moi, en quelque situation d'esprit que je me trouve, à peine l'ai-je ouvert que je puis défier tous les événements, que je m'écrierais volontiers : O sort, que fais-tu? que ne viens-tu sur moi? arrive avec toutes tes terreurs. Je vous attends. Je prends l'âme de cet auteur : elle passe en moi. Je brûle de m'exercer contre l'infortune. Je m'indigne que l'occasion de montrer de la vertu ne se présente pas. Ce Sextius a cela d'admirable, que, sans vous pallier l'importance et la difficulté d'obtenir le bonheur et le repos de la vie, il ne vous en ôte pas l'espoir. Il met la chose haut, mais non si haut qu'avec de la résolution on n'y puisse atteindre. Il vous montre la vertu sous un point de vue qui vous étonne, mais qui vous enflamme. » Sextius assied le sage à côté de Jupiter. La nuit, lorsqu'il était retiré, et que tout était en silence autour de lui, il s'interrogeait et se disait : « De quel vice t'es-tu corrigé? quel bien as-tu fait? en quoi es-tu devenu meilleur? » Il avait eu le pythagoricien Sotion pour instituteur. Celui-ci l'avait déterminé à l'abstinence de la chair. En effet, n'y a-t-il pas assez d'autres aliments, sans user du sang? N'est-ce pas encourager les hommes à la cruauté, que de leur permettre d'enfoncer le couteau dans la gorge des animaux? Cependant, ce régime austère étant devenu une espèce de scandale sous le règne de Tibère, et ceux qui s'y conformèrent se rendant suspects d'hétérodoxie, le père de Sextius conseilla à son fils de mieux souper à l'avenir s'il ne voulait pas s'exposer à quelque affaire sérieuse. La tâche que Sextius s'était imposée lui parut si forte à lui-même que,

ne pouvant ni l'abandonner ni y satisfaire, il fut quelquefois sur le point de se précipiter dans la mer. Il eut pour disciples Flavianus, Lucius Crassitius de Tarente, surnommé *Paside*, Pansa et Julius Antonius, fils du triumvir.

Le centon des maximes moitié pythagoriques, moitié stoïciennes et chrétiennes, qui portent le nom de *Sextus* ou de *Sextius*, n'est point de notre philosophe. C'est une de ces productious supposées, telles qu'il en parut tant pendant les premiers siècles de l'Église ; les païens, les chrétiens, les orthodoxes et les hérétiques, cherchant tous également à appuyer leurs sentiments de quelques grandes autorités.

Sotion parut sous les règnes d'Auguste et de Tibère. Il eut Sénèque pour disciple. Sa doctrine fut pythagorico-stoïcienne; c'est-à-dire qu'il admit la métempsycose, et qu'il s'abstint du vin et de la chair des animaux.

Moderatus vécut sous Néron. Il était de Gades, île de la mer Atlantique. Origène, Porphyre, Jamblique et les autres philosophes de l'école d'Alexandrie firent cas de ses ouvrages. Sa doctrine fut platonico-pythagorique.

On compte encore parmi les sectateurs du *pythagorisme renouvelé*, Alexicrate, Eugène, Arcas, précepteur d'Auguste, et quelques autres.

Nous voici enfin parvenus à un des noms les plus célèbres parmi les hommes, c'est celui d'*Apollonius de Thyane*. On peut écrire des volumes de la vie de ce philosophe, ou l'expédier en quelques lignes, selon le parti qu'on prend, ou d'exposer le détail infini des fables qu'on a débitées sur son compte, ou de s'en tenir au peu de vérités qu'on en sait. Les philosophes éclectiques de l'école d'Alexandrie, les ennemis les plus violents que l'Église ait eus dans sa naissance, n'ont rien omis pour l'opposer avec avantage à Jésus-Christ. Il est né d'un dieu. Sa venue est annoncée par des prodiges. Il était destiné à être un jour le restaurateur du genre humain. Il paraît parmi les hommes. Son enfance, son adolescence, toute sa vie est marquée par des prodiges. Il a toutes les qualités possibles de l'âme et du corps. Il sait toutes les langues. Il parcourt toutes les contrées. Il est instruit de toutes les connaissances et de toute la sagesse des nations. Jamais on n'a fait tant de mensonges, et si maladroitement. Peut-être Apollonius a-t-il en

effet voyagé dans l'Orient, dans l'Inde, en Asie, dans les Gaules, dans l'Italie; peut-être a-t-il vu et su beaucoup; peut-être a-t-il été un grand philosophe, un génie extraordinaire. Mais on est parvenu à rendre tout également incroyable, par la puérilité, la sottise, les faussetés qui percent de toutes parts dans son histoire. On lui donne pour compagnon un certain Damis, le plus stupide personnage qu'on puisse imaginer, et il a pour historien Philostrate, menteur d'une impudence qui ne se conçoit pas. Laissons donc là sa vie et ses prodiges, et parcourons rapidement quelques-uns des principes de sa philosophie. Apollonius disait, à ce qu'on prétend, car il est plus facile encore de supposer à un homme des discours que des actions :

Le philosophe s'unira d'amitié avec le philosophe; il négligera le grammairien et le sophiste.

La vertu s'acquiert par l'exercice et par l'institution. La nature nous y dispose. Il faut tout entreprendre pour elle.

La connaissance de la vérité est la tâche du philosophe.

Le philosophe fuit les bains, sort peu, craint de souiller ses pieds; cherche en tout la pureté, dans ses vêtements même; s'occupe de la divination; souffre les peines du corps, purge son âme du vice, mange seul, se tait volontiers; s'abstient du vin et de la chair des animaux, a peu de besoins; évite le méchant; a toujours un bon conseil à donner, sa bourse ouverte à ses amis, du sang à répandre pour sa patrie, et sa liberté à garder.

Comment ne mépriserait-il pas la richesse? tant d'autres l'ont fait par des motifs indignes de lui.

Il ne vendra point ses connaissances.

Il regardera l'univers comme sa patrie, et tous les hommes comme ses frères. Nous descendons tous de Dieu.

Qu'exigez-vous du pythagoricien? l'art de donner des lois aux peuples; la connaissance de la géométrie, de l'astronomie, de l'arithmétique, de l'harmonie, de la musique, de la médecine et de la théurgie? Vous en exigerez davantage encore; l'élévation de l'âme, la gravité, la constance, la bonne renommée, la vraie théologie, l'amitié sincère, l'assiduité, la frugalité, l'intégrité des sens, l'agilité, l'aisance, la tranquillité, la vertu, le bonheur.

Le magicien est le ministre des dieux. Celui qui ne croit point à la magie est athée.

Ayez de la pudeur pour celui qui en manque, et voilez votre visage devant l'homme qui s'enorgueillit d'une sottise.

Qu'est-ce que la prudence, sans la force? Qu'est-ce que la force, sans la prudence?

L'âme ne se repose point.

Rien ne périt. Il n'y a que des apparences qui naissent et qui passent.

S'il y a passage de l'état d'essence à l'état de nature, il y a génération.

S'il y a passage de l'état de nature à l'état d'essence, il y a mort.

A proprement parler, il n'y a ni génération, ni corruption. Il y a succession d'états. Il y a apparence grossière de nature, et ténuité d'essence. L'intervalle est occupé par ce qui change, paraît et disparaît. L'essence est toujours la même; mais son mouvement et son corps diffèrent. Un tout se résout en parties. Des parties reforment un tout. Voilà l'automatisme général.

La matière est contenue comme dans un vase éternel, où rien ne survient, et d'où rien ne s'échappe; mais où ce qui est sensible cesse de l'être, et ce qui ne l'était pas le devient; où des choses tendent à la simplicité de l'unité, et d'autres se composent.

Entre les choses visibles, il n'y a nul mode commun à tous les individus; mais tout mode de ce qui est un, est mode d'une chose singulière.

L'essence première, la seule qui fasse et souffre, qui est toute en tout, est le Dieu éternel, qui perd son nom dans nos langues, par la multitude et la variété des êtres à désigner.

L'homme se divinise en mourant; il change de mode, mais non de nature et d'essence. Il est donc mal de pleurer la mort; il faut la révérer, et abandonner à Dieu l'être qui est parvenu à ce terme.

Il y a de l'ordre dans l'univers; Dieu y préside; le sage ne fera donc aucune chose; il croira que ce qui lui arrive est bien.

Cet ordre est nécessaire: s'il a destiné à l'empire un homme, et que cet homme périsse, il ressuscitera pour régner.

Celui qui a étudié cette chaîne des destinées prédira l'avenir.

Ce qui est ne périt point, ou parce qu'il est par lui-même, et qu'il doit durer sans fin ; ou il faut remonter à quelque chose qui se fasse de rien ; mais rien n'aboutit jamais qu'à rien.

Tant que nous vivons, nous sommes châtiés.

Il faut réunir l'art de guérir l'âme à celui de guérir le corps, pour posséder la médecine par excellence. L'animal sera-t-il sain, tant que sa portion la plus estimable sera malade ?

Les dieux n'ont pas besoin de victimes. Avoir l'âme pure, faire du bien à ceux qui le méritent, voilà ce qui rend agréable aux yeux de l'Éternel. Il n'y a que cela que l'athée ne puisse pas présenter au ciel.

Vous avez de l'affinité avec les animaux ; n'en sacrifiez donc point.

Tous les êtres ont leur jeunesse et leur caducité, leurs périodes et leur consommation.

La richesse est une source d'inquiétudes ; pourquoi les hommes veulent-ils être riches?

Il faut dans l'indigence se montrer ferme ; humain, dans l'opulence.

L'indiscrétion a bien des inconvénients ; il est plus sûr de se taire.

Le sage se contente de peu ; ce n'est pas qu'il ne sache distinguer une chose vile d'une chose précieuse ; mais son étude est d'apprendre à se passer de celle-ci.

La colère est le germe de la folie ; si on ne prévient sa maturité, il n'y aura plus de remède.

N'être plus, ce n'est rien ; être, c'est souffrir.

Il est doux d'avoir évalué les événements fâcheux avant que d'avoir à les supporter.

Consolons-nous par la vue des misères d'autrui.

Si nous commettons le crime, du moins n'accusons personne.

La vie est courte pour l'homme heureux ; l'infortune prolonge sa durée.

Il est impossible qu'Apollonius ait eu les maximes d'un sage et la vie d'un imposteur. Concluons donc qu'on l'a trop bien fait parler, ou trop mal agir.

Secundus l'Athénien, surnommé *Épiurus*, ou *la cheville de*

bois, de l'état de son père, garda le silence, du jour que sa mère, trompée dans les desseins incestueux qu'elle avait formés sur lui, mourut de tristesse et de honte. Il eut pour disciple Hérodes Atticus. Le monde, disait-il, est un assemblage incompréhensible, un édifice à contempler de l'esprit, une hauteur inaccessible à l'œil, un spectacle formé de lui-même, une configuration variée sous une infinité de formes, une terreur éternelle, un éther fécond, un esprit multiplié, un dédale infini, un soleil, une lumière, un jour, une nuit, des ténèbres, des étoiles, une terre, un feu, une eau, de l'air. Dieu, un bien originel, une image multiforme, une hauteur invisible, une effigie variée, une question difficile, un esprit immortel, un être présent à tout, un œil toujours ouvert, l'essence propre des choses, une puissance distinguée sous une multitude de dénominations, un bras tout-puissant, une lumière intelligente, une puissance lumineuse. L'homme, un esprit revêtu de chair, un vase spirituel, un domicile sensible, un être d'un moment, une âme née pour la peine, un jouet du sort, une machine d'os, le jouet du temps, l'observateur de la vie, le transfuge de la lumière, le dépôt de la terre. La terre, la base du ciel, une perspective sans fond, une racine aérienne, le gymnase de la vie, la veillée de la lune, un spectacle incompréhensible à la vue, le réservoir des pluies, la mère des fruits, le couvercle de l'enfer, la prison éternelle, l'espace de plusieurs souverainetés, la génération et le réservoir de toutes choses. La mort, un sommeil éternel, la dissolution du corps, le souhait du malheureux, la retraite de l'esprit, la fuite et l'abdication de la vie, la terreur du riche, le soulagement du pauvre, la résolution des membres, le père du sommeil, le vrai terme fixe, la consommation de tout; et ainsi de plusieurs autres objets sur lesquels Secundus s'interroge et se répond. Nicomaque vécut dans l'intervalle des règnes d'Auguste et des Antonins. Il écrivit de l'arithmétique et de l'harmonie. Ses ouvrages ne sont pas parvenus jusqu'à nous; il forma la seconde ère de la philosophie *pythagorique*.

De la philosophie pythagoréo-platonico-cabalistique. Cette secte parut vers le commencement du seizième siècle. On commençait à abandonner l'Aristotélisme; on s'était retourné du côté de Platon; la réputation que Pythagore avait eue s'était

conservée; on croyait que cet ancien philosophe devait aux Hébreux tout ce qu'il avait enseigné de bonne doctrine. On fondit ces trois systèmes en un, et l'on fit ce monstre que nous appelons *pythagoréo-platonico-cabaliste*, et dont Pic de la Mirandole fut le père. Pic eut pour disciple Capnion, et pour sectateurs, Pierre Galatin, Paul Riccius, et François de Georgiis, sans compter Corneille Agrippa. La *pythagoréo-platonico-cabale* ne fut pas plutôt désignée par ce nom, qu'elle fut avilie. Ce fut François Patricius qui la nomma. Nous allons parcourir rapidement l'histoire de ceux qui lui ont donné le peu de crédit dont elle a joui pendant sa courte durée. Jean Reuchlin se présente le premier.

Reuchlin naquit à Pforzen en Suisse, en 1455. La nature lui ayant donné un bel organe, on l'appliqua d'abord à la musique, ensuite à la grammaire. Il vint à Paris; il y fréquenta les écoles les plus connues, et les hommes les plus célèbres; il se livra à l'érudition, et y fit de grands progrès; il étudia la langue grecque, et il en peignait si parfaitement les caractères, que cette occupation lucrative suffisait à tous ses besoins. De la connaissance du grec, il passa à celle du latin; il méprisa tous ces misérables commentateurs d'un philosophe qu'ils n'étaient pas en état de lire; et il puisa la doctrine d'Aristote dans ses propres ouvrages; il ne négligea ni l'art oratoire, ni la théologie. Il n'avait pas vingt ans, qu'il y avait peu d'hommes dans l'Université de Paris qu'on pût lui comparer. Ce fut alors qu'il revint dans sa patrie. Il s'établit à Bâle; mais le dessein de s'instruire en la jurisprudence le ramena en France. Il fit quelque séjour à Orléans; il revint en Allemagne. Éberhard Barbatus se l'attacha, et le conduisit à sa suite en Italie, où il fit connaissance avec Démétrius Chalcondile, Christophe Landinus, Marsile Ficin, Ange Politien, Pic de la Mirandole, et Laurent de Médicis, qu'il fallait nommer le premier. Ce fut Hermolaüs Barbarus qui changea son nom de Reuchlin en celui de Capnion : de retour de son voyage d'Italie, il parut à la cour de l'empereur Frédéric, où le juif Jehiel Loans lui inspira le goût de la langue hébraïque. Mais à la mort d'Éberhard, premier duc de Wurtemberg, qui l'avait comblé d'honneurs, sa fortune changea : accusé de la mauvaise administration du successeur d'Éberhard, et menacé de la perte de sa liberté, il

échappa à la poursuite de l'empereur Maximilien, et trouva un asile et des amis à la cour Palatine. Reuchlin ou Capnion, comme on voudra l'appeler, avait de l'esprit et de la gaîté : il était jeune; il ignorait encore les persécutions qu'on se prépare en offensant les gens d'église : il ne s'en tint pas à mépriser leurs mœurs dissolues, leur ignorance et leur barbarie; il eut l'imprudence d'en faire une peinture très-vive dans une comédie, dont le ridicule principal tombait sur les moines. Cet ouvrage parut, et devint la source des peines qui commencèrent à ce moment, et qui durèrent autant que sa vie. Cela ne l'empêcha pas d'être envoyé à Rome à l'occasion du mariage du prince Rupert et de la fille de George, duc de Bavière. Ce fut dans ce second voyage qu'il acheva de se consommer dans la connaissance des lettres grecques et latines; il parut dans l'école d'Argyropule, qui, frappé de l'élégance et de la facilité avec laquelle Capnion interprétait, se tourna vers ses auditeurs, et leur dit : *Ecce Græcia nostro exilio transvolavit Alpes.* Il prit des leçons d'hébreu du juif Obadias ben Jacob Sporno, qu'il n'était pas donné à tout le monde d'entendre, tant il se faisait payer chèrement. Le temps de sa députation écoulé, il revint en Allemagne; il quitta la cour, et, pressé de jouir du fruit de ses études, il chercha la retraite. Il fut cependant appelé dans les transactions les plus importantes de son temps. Or, il arriva qu'un juif renégat s'efforçait de persuader aux puissances séculières et à l'empereur de brûler les livres des Juifs. Il s'était fait écouter : on avait ramassé le plus d'ouvrages hébreux que l'on avait pu : l'édit de Maximilien était prêt, et l'exécution allait se faire à Francfort, lorsque les juifs se plaignirent : l'empereur les écouta, et leur donna pour commissaire Reuchlin. Reuchlin distingue : il abandonne au sort qui leur était destiné tous les auteurs impies; mais il insiste sur la conservation des grammairiens, des médecins, des historiens, de tous ceux qui avaient traité des sciences et des arts, et qui pouvaient servir à l'intelligence d'une langue aussi essentielle à la religion chrétienne. Pfefferkorn (c'est le nom du juif) entre en fureur; il ameute les moines : on écrit contre Reuchlin; on s'assemble, on délibère, on le condamne : il est appelé à la cour de l'empereur et à celle du souverain pontife. Érasme et d'autres savants prennent sa défense. On revient sur le projet

barbare d'anéantir en un jour les monuments les plus précieux de l'Église chrétienne. On absout Reuchlin, et l'ignorance et la superstition confondues n'en sont que plus violemment irritées. Cependant l'hérésie de Luther s'élève; les peuples s'arment, le sang se répand, des villes se désertent, et Reuchlin perd son état, sa fortune, ses livres, tombe dans l'indigence, et est réduit à enseigner les langues pour vivre. Les troubles de sa vie dérangèrent sa santé; il devint languissant, et il mourut à Stutgard, âgé de soixante-sept ans. Il faut écrire son nom parmi les premiers restaurateurs des lettres de nos contrées. Les erreurs dont l'Église était infectée ne lui échappèrent point; il s'en expliqua quelquefois assez librement; cependant il ne se sépara point de notre communion. Il professa la philosophie *pythagoréo-platonico-cabalistique*, ainsi qu'il paraît par l'ouvrage qu'il a intitulé *de Arte cabalistica*, et par celui qu'il a publié *de Verbo mirifico*. Il dit ailleurs : « Marsile Ficin a relevé la statue de Platon en Italie; Faber, celle d'Aristote en France; il m'était réservé de restituer celle de Pythagore. Mais ce philosophe, instruit par les Chaldéens, ne pouvait être entendu sans l'étude de la cabale. C'est la clef de sa doctrine : je l'ai cherchée, et je l'ai trouvée. » Qu'avait-il découvert à l'aide de cette merveilleuse clef, et d'une application de vingt ans? Que Baruch renfermait jusqu'à l'explication de tous les noms ineffables; qu'ils s'appliquaient à Jésus-Christ, sans exception; et que ces quatre lettres *J*, *E*, *S*, *V*, étaient le grand tétragramme *pythagorien*. Reuchlin n'est pas le centième d'entre les philosophes qui se sont livrés à des travaux incroyables pour illustrer un certain genre de folie. Celui-ci étudia la doctrine chaldaïque, égyptienne, thrace, hermétique, orphique et hébraïque; mais l'école d'Alexandrie avait tout corrompu. Reuchlin s'en rapporta au témoignage de Pic; et Pic, ne distinguant rien, s'était confié indistinctement, et aux livres des anciens auteurs, et à ceux qui leur avaient été supposés. Qu'est-ce qu'il y avait après cela de surprenant, lorsqu'il découvrait de tous côtés des vestiges du christianisme, que son imagination excitée multiplia ensuite à l'infini? d'où il arriva qu'il ne connut bien ni le pythagorisme, ni le platonisme, ni la cabale, ni le christianisme.

François Georges le Vénitien vivait encore en 1532; ce fut

un philosophe très-subtil, mais dont l'imagination égarait le jugement. Il a laissé deux ouvrages : l'un, sur l'harmonie du monde ; l'autre, sur des problèmes relatifs à l'intelligence de quelques points de l'Écriture. C'est un mélange de doctrine chrétienne et d'opinions rabbiniques, qui fut proscrit. Voici quelques-uns de ses principes :

Les nombres sont la cause de l'ordre universel ; ils s'élèvent de la terre aux cieux, et redescendent des cieux à la terre, formant une chaîne d'émanations, par laquelle des natures diverses et des accidents opposés sont liés.

C'est aux hommes que Dieu a éclairés de son esprit à nous instruire sur le monde. Entre ces hommes, il faut s'attacher particulièrement aux Hébreux, à ceux des autres nations qui ont connu le Messie, Paul, Jean, Origène, d'un côté ; de l'autre Platon, Pythagore, etc.

Il est un Dieu. La fécondité des êtres nous démontre la fécondité de Dieu : un Dieu, réfléchissant sur lui-même, a produit son fils ; le Saint-Esprit, ou l'amour qui unit le père et le fils, a procédé de l'un et de l'autre ; et le monde est émané de tous les trois.

Il y avait si peu d'hommes purs et saints dignes de connaître la vérité toute nue, qu'il a fallu la voiler d'énigmes, de symboles et d'emblèmes.

Quelque diversité d'opinions qu'il y ait entre les philosophes, on peut rapprocher d'un même système tous ceux qui admettront l'existence et la liberté d'un être seul créateur.

Les sages s'accordent à mesurer le temps de la création, et de le renfermer dans l'espace de six jours, auquel on a ajouté un septième jour de repos. En effet, le nombre six est très-parfait. Six fois un font six, trois fois deux font six, un, deux, trois font six, etc.

Je n'ai pas le courage de suivre cet auteur dans le détail de ses extravagances ; c'est une arithmétique corrompue, des propriétés de nombre imaginaires et mal vues, appliquées au système des émanations.

Ce que j'y trouve de plus singulier, c'est que le méchant est animé de deux esprits, son âme et son mauvais génie qui est entré dans son corps au moment de la dépravation. Voilà de quoi étendre le système du P. Bougeant. Les mauvais anges ne

seront pas seulement occupés à animer les animaux, mais encore à doubler, tripler, quadrupler les âmes des méchants. On trouvera même, dans l'Écriture, des passages favorables à cette opinion. Ainsi les Guignard, les Oldecorn, les Malagrida, les Damiens, et tous ceux qui ont été coupables ou qui sont suspects de monarchomachie, sont possédés d'une légion de mauvais génies qui se sont associés à leurs âmes, à mesure que leur dépravation s'accroissait; en sorte qu'on peut les regarder comme des sortes d'enfers ambulants. Les diables sont établis dans les corps des hommes; ils y entrent, ils en sortent, selon qu'on amende ou qu'on empire.

Agrippa naquit à Netesheym, dans le territoire de Cologne, à peu près en 1463. Il professa toutes sortes de conditions; soldat, politique, homme de lettres, philosophe, théologien, alchimiste, pyrrhonien, charlatan, voyageur, médecin, érudit, astrologue, riche, pauvre, méprisé, considéré; que sais-je quoi encore ? Il n'est pas trop de notre objet de suivre cet homme divers sous toutes ses formes; nous remarquons seulement ici qu'il eut de commun, avec la plupart des philosophes, de connaître l'ignorance, l'hypocrisie, et la méchanceté des prêtres; de s'en expliquer quelquefois trop librement, et d'avoir, par cette indiscrétion, empoisonné toute sa vie. Un inquisiteur s'était emparé d'une pauvre femme qu'il avait résolu de perdre: Agrippa osa prendre sa défense; et le voilà lui-même accusé d'hérésie et forcé de pourvoir à sa sûreté. Il erre; mais partout il trouve des moines, partout il les déchire et partout il en est persécuté. Il met lui-même le comble à son infortune par son ouvrage *de la Vanité des sciences*. Cette misérable production aliéna tous les esprits. Il tomba dans l'indigence : il emprunta; ses créanciers le poursuivirent, et le firent emprisonner à Bruxelles. Il ne sortit des prisons de Bruxelles que pour tomber dans celles de Lyon. La cour de France, qu'il avait irritée par des expressions peu ménagées sur la mère du roi régnant, crut devoir l'en châtier; ce fut la dernière de ses peines. Il mourut en 1536, après avoir beaucoup couru, beaucoup étudié, beaucoup invectivé, beaucoup souffert, et peu vécu. Nous allons exposer quelques-uns des principes de cette philosophie, qu'Agrippa et d'autres ont professée sous le nom d'*occulte*; ils disaient :

Il y a trois mondes : l'élémentaire, le céleste et l'intellectuel.

Chaque monde subordonné est régi par le monde qui lui est supérieur.

Il n'est pas impossible de passer de la connaissance de l'un à la connaissance de l'autre, et de remonter jusqu'à l'archétype. C'est une échelle qu'on appelle la *magie*.

La magie est une contemplation profonde qui embrasse la nature, la puissance, la qualité, la substance, les vertus, les similitudes, les différences, l'art d'unir, de séparer, de composer; en un mot, le travail entier de l'univers.

Il y a quatre éléments, principes de la composition et de la décomposition : l'air, le feu, l'eau et la terre.

Ils sont triples chacun.

Le feu et la terre, l'un principe actif, l'autre principe passif, suffisent à la production des merveilles de la nature.

Le feu, par lui-même, isolé de toute matière à laquelle il soit uni, et qui serve à manifester sa présence et son action, est immense, invisible, mobile, destructeur, restaurateur, porté vers tout ce qui l'avoisine, flambeau de la nature, dont il éclaire les secrets. Les mauvais démons le fuient; les bons le cherchent; ils s'en nourrissent.

La terre est le suppôt des éléments, le réservoir de toutes les influences célestes; elle a en elle tous les germes et la raison de toutes les productions ; les vertus d'en haut la fécondent.

Les germes de tous les animaux sont dans l'eau.

L'air est un esprit vital qui pénètre les êtres, et leur donne la consistance et la vie; unissant, agitant, remplissant tout, il reçoit immédiatement les influences qu'il transmet.

Il s'échappe des corps des simulacres spirituels et naturels qui frappent nos sens.

Il y a un moyen de peindre des images, des lettres qui, portées à travers l'espace immense, peuvent être lues sur le disque de la lune qui les éclaire, par quelqu'un qui sait et qui est prévenu.

Dans le monde archétype tout est en tout; proportion gardée, c'est la même chose dans celui-ci.

Les éléments, dans les mondes inférieurs, sont des formes grossières, des amas immenses de matière. Au ciel, ils sont d'une nature plus énergique, plus subtile, plus active ; vertus, dans les intelligences; idées, dans l'archétype.

Outre les qualités élémentaires que nous connaissons, les êtres en ont de particulières, d'inconnues, d'innées, dont les effets nous étonnent : ce sont ces dernières que nous appelons *occultes.*

Les vertus occultes émanent de Dieu ; unes en lui, multiples dans l'âme du monde, infuses dans les esprits, unies ou séparées des corps, faibles ou fortes, selon la distance de l'être à l'archétype.

Les idées sont les causes de l'existence et de la spécification ; c'est d'elles que naissent les qualités qui passent dans la matière en raison de son aptitude à les recevoir.

Dieu est la source des vertus ; il les confie aux anges ses ministres ; les anges les versent sur les cieux et les astres ; les astres les répandent sur les hommes, les plantes, les animaux, la terre, les éléments.

Voici donc l'ordre d'émanation des vertus, les idées, les intelligences, les éléments, les êtres.

Aucun être n'est content de sa nature, s'il est privé de tout secours divin.

Les idées sont les causes premières de la forme et des vertus.

Les vertus ne passent point des êtres supérieurs aux inférieurs, sans l'intermède de l'âme du monde, qui est une cinquième essence.

Il n'y a pas une molécule dans l'univers, à laquelle une particule de cette âme du monde ou de cet esprit universel ne soit présente.

Distribuée en tout et partout, elle ne l'est pas également. Il y a des êtres qui en prennent, les uns plus, les autres moins.

Il y a antipathie et sympathie en tout : de là, une infinité de rapports, d'unions et d'aversions secrètes.

Les êtres en qui la vertu, la particule divine est moins embarrassée de matière, ne cessent pas de produire des effets étonnants après leur destruction.

Les choses inférieures sont dominées par les supérieures. Les mœurs des hommes dépendent des astres.

Le monde sublunaire est gouverné par les planètes, et le monde planétaire, par celui des fixes.

Chaque astre a sa nature, sa propriété, sa condition, ses

rayons, qui vont imprimer sur les êtres un caractère, une signature distincte et particulière.

Quelquefois les influences se confondent dans un même être; elles y entrent selon des rapports déterminés par un grand nombre de causes, entre lesquelles la possession est une des principales.

Il y a liaison continue de l'âme du monde à la matière; c'est en conséquence de cette liaison que l'âme du monde agit sur tout ce qui est.

On peut remonter des choses d'ici-bas aux astres; des astres, aux intelligences; des intelligences, à l'archétype. C'est une corde qui, touchée à un bout, frémit à l'autre; et la magie consiste à juger de la correspondance de ces mouvements, qui s'exécutent à des distances si éloignées. C'est une oreille fine, qui saisit des résonnances fugitives, imperceptibles aux hommes ordinaires. L'homme ordinaire n'entend que dans un point. Celui qui a la science occulte entend sur la terre, au ciel et dans l'intervalle.

Il y a de bons et de mauvais génies.

On s'unit aux bons génies par la prière et les sacrifices; aux mauvais, par des arts illicites.

Il y a des moyens d'attacher un esprit à un corps.

Il y a des suffumigations analogues à des influences, soit qu'il s'agisse de les attirer, soit qu'il s'agisse de les écarter.

La lumière est un acte simple, une image divine imprimée dans tous les êtres, émanée du Père au fils, du Fils à l'Esprit-Saint, de l'Esprit-Saint aux anges, des anges aux astres, des astres à la terre, aux hommes, aux plantes, aux animaux. Elle affecte le sens et l'imagination de l'homme.

L'imagination violemment émue peut changer le corps, lui donner de l'empire, de l'action et de la passion, l'approprier à certaines maladies, à certaines impressions, etc.

La contention violente de l'âme humaine l'élève, l'unit aux intelligences, l'éclaire, l'inspire, porte dans ses actions et ses concepts quelque chose de divin et de surnaturel.

L'âme humaine a en elle la vertu de changer, d'approcher, d'éloigner, de lier; elle peut dominer, et les choses, et les esprits, par une énergie particulière de sa vertu ou de ses passions.

Les noms des choses ont aussi leur pouvoir. L'art magique a sa langue; cette langue a ses vertus ; c'est une image des signatures. De là, l'effet des invocations, évocations, adjurations, conjurations et autres formules.

Il paraît que le nombre est la raison première de l'enchaînement des choses.

Les nombres ont leur vertu, leur efficacité bien ou malfaisante.

L'unité est le principe et la fin de tout ; elle n'a ni fin ni principe.

Le nombre binaire est mauvais. Le dualisme est un démon malfaisant où il y a multitude matérielle.

Le ternaire représente Dieu; l'âme du monde, l'esprit de l'homme.

Le quaternaire est la base de tous les nombres

Le quinaire a une force particulière dans les expiations sacrées. Il est tout. Il arrête l'effet des venins. Il est redoutable aux mauvais génies.

Le septenaire est très-puissant, soit en bien, soit en mal.

Dieu est la monade. Avant qu'elle ne s'étendît hors d'elle et ne produisît les êtres, elle engendra en elle le nombre ternaire.

Le nombre denaire est la mesure de tout.

Les caractères des mots ne sont pas sans vertu ; on en peut tenir la connaissance des propriétés et des événements.

L'harmonie, analogue au concert des cieux, en provoque merveilleusement l'influence.

L'homme a tout en lui : le nombre, la mesure, le poids, le mouvement, les éléments, l'harmonie.

Il y a une cause sublime, secrète et nécessaire du sort. Il peut conduire à la vérité.

Le monde, les cieux, les astres ont des âmes; ces âmes ne sont pas sans affinité avec la nôtre.

Le monde vit ; il a ses organes, il a ses sens.

L'âme du monde a ses opérations intellectuelles; elle tient de la nature divine.

Les imprécations ont leurs efficacités; elles s'attachent sur les êtres, et les modifient.

La liaison universelle des choses constate la réalité et la certitude de la magie.

La magie est un art sacré, qu'il ne faut pas divulguer.

Elle suppose une suspension de commerce de l'âme avec le corps, une absence entière de toutes distractions, une union intime avec les intelligences. On l'obtient par les cérémonies religieuses, les expiations, les sacrifices, la prière, les consécrations, etc.

Il faut avoir surtout la foi, l'espérance et la charité : ce sont ces vertus qui lèvent le voile qui couvre le miroir divin, et qui permettent à l'œil de l'homme de recevoir par réflexion la connaissance des états, des effets et des causes.

Quoique Dieu soit tout dans l'union essentielle des trois personnes, on peut cependant y considérer encore quelques qualités divines, quelques intelligences réelles que les philosophes des nations ont appelées *divinités;* les Hébreux, *sephiroth,* et que nous appelons *attributs.*

Les différents noms de Dieu ne désignent point des essences divines, mais des propriétés analogues à ses bienfaits, à ses châtiments.

Dieu est le maître; mais il a des ministres bien et malfaisants. Les astres sont aussi des instruments de sa puissance : elle a encore d'autres canaux.

L'intelligence de Dieu est incorruptible, immortelle, insensible, présente à tout, influant sur tout.

Il y a trois classes de démons : des esprits célestes, intelligents, sans corps. Leur fonction unique est de transmettre la lumière de Dieu. Des esprits qui président à ce monde et qui résident dans les astres. Des esprits qui nous sont attachés; ils sont dans l'air, dans l'eau, dans le feu, dans la terre. Ils ont des corps; ils sont susceptibles de passions. Leurs corps ne sont pas sensibles.

L'aspect des planètes, au moment de la naissance de l'homme, indiquera la nature de son génie tutélaire.

L'homme est abandonné à trois démons : l'un est divin, il préside à son âme; l'autre est ou bien ou malfaisant, il domine à sa naissance; le troisième décide de son sort.

Les caractères des esprits et leurs signatures ne sont pas intelligibles à tous les yeux; c'est une lecture réservée à quelques hommes privilégiés.

On enchaîne les démons, et on leur commande par des moyens

empruntés ou du monde élémentaire, ou du monde céleste, ou du monde intellectuel et divin.

Voici l'ordre des êtres animés. Dieu, les intelligences, les démons, les héros, les demi-dieux, les dieux mortels, les dieux terrestres, les hommes, les animaux.

L'esprit humain est corporel; mais sa substance est très-subtile, et d'une union facile avec la particule qui est en nous.

Le mal naît de la mauvaise disposition de ce qui reçoit, et non de la dépravation de ce qui influe.

L'âme qui sera souillée dans ce monde sera punie, après la dissolution du corps, par son union avec un autre corps formé de vapeurs élémentaires, où elle subira toute la gêne d'une prison.

Ces âmes punies se précipitent quelquefois dans les corps des animaux, les tourmentent et les obsèdent; leur présence y opère à l'instar des démons.

Elles se plaisent à errer autour des cadavres, elles en aiment la vapeur; c'est un moyen de les évoquer. De là, la nécromancie.

Il y a dans l'homme le corps, l'esprit, la raison et l'idole. Ces trois derniers constituent l'âme qui est une. L'esprit éclaire la raison; la raison s'occupe de l'idole; l'idole vient des objets.

L'âme qui est de Dieu, ou qui émane du monde intelligible, est immortelle et éternelle.

Celui qui attend un oracle se disposera à le recevoir par la pureté, l'abstinence, les jeûnes, la continence, la solitude, la tranquillité, le silence et l'élévation.

La pénitence et l'aumône sont les deux grands moyens expiatoires.

Qui croirait que les hommes instruits aient donné sérieusement dans ce tissu indigeste et ridicule de suppositions? Qui croirait que, dans ce siècle même où l'esprit humain a fait de si grands progrès en tout genre, il y ait encore des gens qui n'en sont pas détrompés? Le fait, cependant, n'est que trop vrai. C'est le désordre de l'imagination qui invente ces systèmes; c'est la nouveauté qui les accrédite; c'est l'intérêt qui les perpétue. S'il faut croire au diable, s'il faut s'y donner pour obtenir une dignité, jouir d'une femme, exterminer une rivale, connaître l'avenir, posséder un trésor; on y croira, on s'y donnera. Des femmes titrées, à l'entrée de la nuit, monteront dans leurs équi-

pages, se feront conduire à l'extrémité d'un faubourg, grimperont à un cinquième étage, et iront interroger, sous les tuiles, quelque vieille indigente à qui elles persuaderont elles-mêmes que le présent, l'avenir et le passé sont ouverts à ses yeux, et qu'elle possède le livre du destin. Il n'y a aucun excès auquel les gens à sabbats ne puissent se porter; ils ne seront effrayés, ni du meurtre, ni du vol, ni du sacrilége. C'est en encourageant la philosophie qu'on réussira à éteindre dans un État toute confiance dans les arts occultes. Les prestigiateurs redoutent l'œil du philosophe. Déjà ces femmes, qui se font aujourd'hui piétiner, donner des coups d'épée, crucifier, frapper à coups de bûche, étendre sur des brasiers, ont exclu de leurs assemblées théurgiques les beaux esprits, les physiciens, les académiciens, les prêtres même : elles disent que ces gens retardent par leur présence l'opération de Dieu; et que leurs merveilles ne s'opèrent qu'en faveur des libertins, des gens du monde et des juifs : ce sont en effet les seuls qu'elles admettent, et ceux dont les lumières ne sont pas fort à craindre pour elles.

Le mot *philosophie pythagoréo-platonico-cabalistique* n'était pas plus odieux sous François Patrice, que le mot *encyclopédie* aujourd'hui, que le mot *philosophie* dans tous les temps. Que fit cet homme? il coupa à ce monstre deux de ses têtes. Il réduisit le système au platonisme pur, et s'occupa sérieusement à connaître cette doctrine, et à la répandre. Combien l'érudition, la critique, l'histoire, la philosophie, les lettres n'auraient-elles pas dû à Patrice, si sa vie n'avait pas été pleine de distractions et de troubles! L'Aristotélisme n'eut pas d'ennemi plus redoutable et plus adroit. Il l'attaqua sous cent formes diverses. Son nom est encore célèbre dans l'histoire littéraire, quoiqu'il ait professé le Platonisme de l'école d'Alexandrie, qu'il ait cherché à concilier la doctrine de l'Académie avec celle de l'Église; et qu'il ait prétendu que le philosophe athénien avait connu la résurrection des morts, entrevu nos mystères, et prédit la venue de Jésus-Christ. Il ne soupçonna pas la supposition de tous ces livres qui avaient été publiés dans les premiers temps du christianisme sous les noms d'*Hermès*, d'*Orphée*, de *Zoroastre*, de *Pythagore* et d'autres; il recueillit le poëmandre, le discours sacré, la clef, le discours à son fils, le discours à Asclépius, la Minerve du monde, et s'en fit éditeur; il tenta même de rap-

procher Arioste, Jésus-Christ et Platon. Voici le titre du plus rare de ses ouvrages : *Nova de universis philosophia libri IV comprehensa, in qua Aristotelem methodo, non per motum sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur; deinde nova quædam et peculiari methodo Platonica rerum universitas a Deo deducitur, autore* Francisco Patricio, *philosopho eminentissimo, et in celeberrimo romano gymnasio summa cum laude eandem philosaphiam publice interpretata. Quibus postremo sunt adjecta Zoroast... oracula* CCCXX. *ex Platonicis collecta, Hermetïs Trimegisti libellis et fragmenta quotcumque reperiuntur, ordine scientifico disposita. Asclepii discipuli tres libelli, mystica Ægyptiorum a Platone dictata, ab Aristotele excepta et perempta philosophia. Platonicorum dialogorum novus penitus a* Francisco Patricio *inventus ordo scientificus. Capita demum multa, in quibus Plato concors, Aristote les vero catholicæ fidei adversarius ostenditur.* Télésius renouvelait alors la philosophie Parménidéenne; et Patricius profita de ses idées. Il dit : L'unité était avant tout; tout procède de l'unité. L'unité est Dieu : Dieu est l'auteur des premières monades; les premières monades, des autres monades; celles-ci, des essences; les essences, des vies; les vies, des intelligences; les intelligences, des esprits; les esprits, des natures; les natures, des propriétés; les propriétés, des espèces; les espèces, des corps. Tout est dans l'espace; la chaleur et la lumière. L'objet de la philosophie est de s'élever à Dieu. La sensation est le premier principe de la connaissance. La lumière céleste est l'image de Dieu. Dieu est la lumière primitive. La lumière est présente à tout, vivifie tout, informe tout, etc... Il crut donner à toutes ces imaginations Télésiennes, Parménidéennes et Platoniciennes, du relief par des expressions nouvelles; mais le temps, qui apprécie tout, a réduit son travail à rien; et nous regrettons qu'un homme aussi laborieux, aussi pénétrant, qui sut tant de choses, qui eut tant de talent, soit né dans des circonstances si malheureuses, qu'il était presque impossible qu'il en tirât un grand avantage.

Il naquit en 1529, et vécut cinquante-un ans. Il eut une amie du premier mérite; c'est la célèbre Tarquinia Molza. Cette femme sut les langues grecque, latine et étrusque. Elle lisait les historiens, les poëtes, les orateurs, les philosophes anciens

comme s'ils avaient écrit dans son idiome maternel. Aristote, Pindare, Sophocle et Platon lui étaient familiers. Elle avait étudié la logique. La morale, la physique, et l'astrologie même, ne lui étaient point étrangères. Elle était musicienne jusqu'à étonner les premiers maîtres de l'Italie. Il y a peut-être plus de femmes qui se sont illustrées que d'hommes qui se sont fait un nom, eu égard au petit nombre de celles qu'on élève, et qu'on destine aux choses importantes. Quant à l'énergie de l'âme, elle a une mesure donnée dans la plus grande des terreurs, celle de la mort. Or, combien ne compte-t-on pas de femmes qui ont bravé la mort ! Tout être qui sait braver la mort, l'attendre sans se troubler, la voir sans pâlir, la souffrir sans murmurer, a la plus grande force d'âme, peut concevoir les idées les plus hautes, est capable du plus violent enthousiasme : et il n'y a rien qu'on n'en doive attendre, soit qu'il parle, soit qu'il agisse ; surtout, si une éducation convenable a ajouté aux qualités naturelles ce qu'elles ont coutume d'en recevoir.

Le *pythagoréo-platonico-cabalisme* fit aussi quelques progrès en Angleterre. On y peut compter parmi ses sectateurs, Théophile Gallé, Radulphe Cudworth et Henri Morus.

Gallé se fit un système théosophique, cartésien, platonicien, aristotélicien, mosaïque et rationnel. Confondant tout, il corrompit tout.

Cudworth fut atomiste et plastique, en philosophie naturelle ; et platonicien, selon l'école d'Alexandrie, en métaphysique et morale.

Morus passa successivement de l'aristotélisme au platonisme, du platonisme au scepticisme, du scepticisme au quiétisme, du quiétisme à la théosophie et à la cabale.

Il suit de ce qui précède que ces derniers philosophes se sont tourmentés longtemps et inutilement pour restituer une philosophie dont il ne restait aucune trace certaine ; qu'ils ont pris les visions de l'école d'Alexandrie pour la doctrine de Platon ; qu'ils ont méconnu la supposition des ouvrages attribués à Pythagore et à d'autres anciens philosophes ; qu'ils se sont perdus dans les ténèbres de la cabale des Hébreux ; qu'ils ont fait le plus mauvais usage qu'il était possible des connaissances incroyables qu'ils avaient acquises ; et qu'ils n'ont presque servi de rien au progrès de la véritable philosophie.

Q

QUOTIDIEN, JOURNALIER (*Synonymes*). Ces deux mots ont, selon leur étymologie, la même signification, mais ils ne s'emploient pas indifféremment. On dit : *une fièvre quotidienne*, et ce serait mal dit : *une fièvre journalière*; il semble que *notre pain quotidien* soit un mot consacré dans l'oraison dominicale; *notre pain de chaque jour*, comme parlent quelques traducteurs du *Nouveau Testament*, est une phrase que l'usage n'a pas adoptée. *Pain journalier* ne se dit pas mieux que *fièvre journalière*; mais on dit : *le mouvement journalier* du ciel; *la révolution journalière* du premier mobile, et non pas *le mouvement quotidien*, *la révolution quotidienne*; on dit encore : *l'expérience journalière*; ce sont des bizarreries de l'usage. *Homme journalier* et *armes journalières* se disent ; mais ce n'est qu'au figuré, et on ne regarde ici *journalier* que dans le propre.

FIN DU SEIZIÈME VOLUME.

TABLE

DU TOME SEIZIÈME.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE (SUITE)

L

M

N

O

P

Q

FIN DE LA TABLE DU TOME SEIZIÈME.

PARIS. — Impr. J. CLAYE. — A. QUANTIN et Cᵉ, rue Saint-Benoît. — [1105]

